سلسلة أبحاث جامعية يشرف على اصدارها الدكتور حامد طاهر

دراسات عربية وإسلامية

٩

المراسلات : ا . د . حامد طاهر — كلية دار العلوم — جامعة القاهرة
ج . م . ع

بســم الله الرحــمن الرحيم

تقديم الجزء التاســع

بحمد الله وعونه ، يصدر الجزء التاسع من سلسلة « دراسات عربية واسلامية » التى بدأ صدور أول أجزائها سنة ١٩٨٣ . ومعنى هذا أن عمرها الآن قد بلغ ست سنوات ، ورصيدها من الأبحاث الجامعية قارب الثمانين بحثا فى مختلف فروع اللغة العربية وآدابها . والثقافة الإسلامية وفروعها .

كانت الصعوبات فى البداية كثيرة . ولم يكن الجانب المادى المتعلق بالتمويل أهمها . وإنما الذى واجهته السلسلة بحدة كان هو محاولة التثبيط عن مثل هذا العمل التطوعى فى ميدان الثقافة . وقيل يومها :

كيف يجرؤ انسان بمفرده على عمل لا تقوم به إلا مؤسسة بكاملها ؟! قال لى هذا الكلام الكاتب الصحفى الكبير الأستاذ مصطفى أمين .

ومع ذلك ، فقد تمت الاستفادة من كل ما قيل . وكانت منذ الجزء الرابع نقطة التعاون المثمر مع مجموعة من خيرة الزملاء ، اقتنعوا بفكرة السـلسلة ، وقدموا من أموالهم وجهدهم الكثير من أجل استمرارها ، ودعمها ...

ثم جاء تقدير اللجان العلمية الدائمة بالجامعات حافزًا آخر على المواصلة ، وأهم من ذلك كله نظرة الرضا لدى من يقرأ أحد أجزاء السلسلة ، المتفردة بخطها العلمى الخالص فى العالم العربى كله .

إن أى ملاحظة لتصحيح العيوب مقبولة . وكل مساهمات أساتذة الجامعات لنشر بحوثهم فى السلسلة يتم الترحيب بها ، وذلك من أجل وضع لبنة صحيحة فى البنية الثقافية لمجتمعاتنا المعاصرة .

حاولنا فى هذا الجزء أن نجرب الجمع التصويرى ، وهو مكلّف ، وأن نحسّن من نوعية الورق ، وهو يتزايد باستمرار .. ولكن الله وحده هو المعين ، وهو ولى التوفيق ،

المشرف على السلسلة

حامد طاهـر

١٤٠٩ هـ — ١٩٨٩ م

تذوّق ابن قتيبة للنظم القرآنى

أ . د . منير سـلطان*

فى التذوق الفنى :

العمل الفنى[1] ، هو الشكل الذى اختاره الفنان وسيلةً للتعبير عن الحياة ، وتكتمل دورة نموه بوصوله إلى « الأحياء » ليتذوقوه .. ، وهو حين يعبّر عن الحياة ، يصوغ آراءه فى أفكار مرتديةً الثوب الذى يروق صانع هذا العمل الفنى ، ويجيدُ الأداء عن طريقه ، ليسهِّلَ وصول أفكاره إلى المخاطبين ، فقد يختار لها الكلمةَ وسيلةً ، أو النَّغْمة ، أو الحركة ، أو الكتلة ، أو الصوت ، أو اللون ، ومن الكلمة يكون الأدب ، ومن النّغمة تكون الموسيقا ، ومن الحركة يكون الرقص ، ومن الكتلة يكون النحت ، ومن الصوت يكون الغناء ، ومن اللون يكون الرسم .. ، كلها فنون تتبادل فيما بينها الأخذَ والعطاء ، والتأثير والتأثر ، وعليها جميعا ، نُطلق مصطلح « **العمل الفنى** » .

والتذوق الفنى هو الاستجابة المباشرة للجمال فى العمل الفنى ، والتواصل القائم بين ما يقوله الفنان وبين المخاطَب ، فيحكم المتذوق مباشرة بالجودة أو الرداءة على ما يتذوقه من عمل ، وهو انطباعى بعيد عن الموضوعية الصارمة ، تأثُّرى يتغير بتغير الظروف المحيطة ثقافيًا واجتماعيًا .

(*) أستاذ النقد والبلاغة المساعد بجامعتى قطر وعين شمس .

(١) ثمة دراساتٌ نقدية أفردت للتذوق حديثا خاصا ، منها : **أصول النقد الأدبى** ، لأحمد الشايب ، ص ١١٩ ، ط ٦ . **والأسس الجمالية فى النقد العربى** ، د . عز الدين إسماعيل ، ص ٧٤ ، ط دار الفكر العربى . **والنقد الأدبى الحديث** ، **د . أحمد كمال زكى ، ص ٣٩ ، ط الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٢ م** . **والأسس الفنية للإبداع الفنى فى الشعر خاصة** ، د . مصطفى سويف ، ص ١٦١ ، ط دار المعارف ١٩٦٩ م . **وألوان من التذوق الأدبى** ، د . مصطفى الجوينى ، ص ٥٩ ، ط منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧٢ م . **وتاريخ النقد الأدبى** ، د . محمد زغلول سلام ، ١٢/١ ، ط دار المعارف ١٩٦٤ م . **وفى فلسفة النقد** . د . عبد الحميد يونس ، ص ١٨٣ ، ط دار المعرفة . **وفلسفة الجمال فى الفكر المعاصر** ، د . محمد زكى العشماوى ، ص ١٤١ ، ط دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٠ م . عدا دارسات النقاد والبلاغيين القدماء المبثوثة فى كتب النقد والبلاغة .

وعادة ما يكون انعكاسا لموقف المتذوق من طبيعة الأعمال الفنية التى يعايشها ويحكم عليها بذوقه .

وحينا يصاب المتذوق بالميل إلى التقليد ، أو التعصب ، أو بنقص الخبرة ، أو يكون مسايرًا للشعور الجمعى تِجَاه عمل فنى معين ، أو لديه موانع شخصية من أَلْفَةٍ ، أو غرابة ، أو حسد أو مرض عضوى أو نفسى ، يقع أسيرا لهذه المعوقات ، التى لا تنصف العمل الفنى ، ولا تسمح لمؤثراته الجمالية أن تتخلل ذاته ، فيكون حكمه مُغَلَّفًا بستائر العجز عن التواصل مع العمل الفنى .

ومن الغريب أن هذه المعوقات تكاد تلازم العملية التذوقية ، على اختلاف فى الدرجات ، وتباين فى الأثر ، ملازمة العناصر المكونة للقدرة على التذوق ، ومن العسير حَجْبُ هذه المعوقات عن التذوق ؛ لأنه ذاتى انطباعى .

والفرق بين تذوق العمل الفنى البشرى ، وتذوق النظم القرآنى الإلهى ، أن الأول نتذوقه ونحن نتحرش به ، نرضى عنه ، أو نغضب منه ، مدركين أن هناك الأفضل دائما .

أما النظم القرآنى ، فنتذوقه مؤمنين أنه : « من اللّه العزيز الحكيم »[٢] ، وأنه : ﴿ لا تبديل لكلمات اللّه ﴾[٣] ، وأن تذوقنا له محكوم بقدراتنا الحسية ، محكوم بعقولنا البشرية ، بثقافاتنا المحدودة ، بانتمائنا الفكرى المَتَحَوِّل ، مقترنٌ برهافة حسّنا ، ونضوج خيالنا ، وتمكُّنِنَا من علوم اللغة وعلوم الدين ، وسائر العلوم المُعِينة .

تذوق النظم القرآنى ذاتى شخص ، يقوم على ترجيح معنى على معنى ، لأسباب مرتبطة بالمتذوق نفسه ، وخصائصه ومكوناته الحسية والثقافية ، ولكنه مرتبط بالشرعية الدينية ، والصحة اللغوية .

وتذوق ابن قتيبة وأضرابه للنظم القرآنى ، نوع من التذوق البصير بطبيعة الفن الذى يتصدى له ، وهو تذوق محكوم بالانتماء إلى منهج معين يرتضيه المتذوق ويعرف به ، بل ويدافع عنه .

وابن قتيبة من أصحاب الحديث ، تتملذ لطائفة من أعلام عصره من أشهرهم : أحمد بن سعيد اللحيانى ، صاحب الفقيه أبى عبيد القاسم بن سلام ، وكذا أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم المعروف بابن راهويه (ت ٢٣٨ هـ) ، وهو إمام جليل فى الفقه والحديث ، وحرملة

---

(٢) سورة الأحقاف : ٤٦ / ٢ .
(٣) سورة يونس : ١٠ / ٦٤ .

بن يحيى التجيبى صاحب الشافعى (ت ٢٤٣ هـ) ، والقاضى يحيى بن أكثم (ت ٢٤٢ هـ) ، وغيرهم فى الفقه والحديث . ومن اللغويين ، تتلمذ لأبى عبد الله محمد بن سلّام الجمحى (ت ٢٣١ هـ) . وأبى إسحاق إبراهيم بن سفيان الزيادى (ت ٢٤٩ هـ) ، تلميذ سيبويه ، وأبى عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢٠٦ هـ) ، والأصمعى (ت ٢١٦ هـ) ، وأبى حاتم السجستانى اللغوى (ت ٢٤٨ هـ) ، والرياشى النحوى (ت ٢٥٧ هـ) تلميذ الأصمعى ، وغيرهم من رجالات اللغة والأدب[٤] .

وآثرت أن يكون درسى لتذوق ابن قتيبة من خلال كتاب من أشهر ما صنَّفَ حول النظم القرآنى ، وهو « **تأويل مشكل القرآن** » ، ليكون بحثى مُحَدَّدًا .

أولا : كتاب « تأويل مشكل القرآن الكريم »[٥] :

هال ابن قتيبة ما رأى من كثرة الشكوك التى تثار حول القرآن الكريم ، والمطاعن التى تُصَدَّرُ نحوه ، وخشى أن تكون عاقبة أمرها خُسْرا وبوارا للأغمار والأحداث ، فانتدب نفسه لدرئها .

فبدأ كتابه بالحكاية عن الطاعنين ، فسرد مطاعنهم على اختلاف مزاعمها ، ثم عقد أبوابا للرد عليهم فى وجه القراءات وما ادَّعُوه على القرآن من اللحن ، وما نحلوه من التناقض والاختلاف فى آيِهِ ، وما قالوه فى المتشابه . ثم ذكر بعد ذلك أبواب المجاز لأن أكثر غلط المتأولين كان من جهته ، وبسببه تشعبت الطرق ، واختلفت النِّحَلُ ، ثم أفرد بابا فى تأويل الحروف التى ادّعى على القرآن بها الاستحالة ، وفساد النظم ، فتحدث عن الحروف المقطعة ، واختلاف المفسرين فيها ، ثم خلص من الكلام عليها إلى الكلام على مشكل سور القرآن ، فيذكر ما فى السُّور منه ثم يُؤَوِّلهُ ، ولكنه لم يرتب السُّور حسب ترتيبها المعروف فى المصحف ، بل ذكرها حَسبما عَنَّ له من المشكل فيها ، وقد لا يستوفى الكلام على المشكل فى السور التى يذكرها ، فيعيد ذكرها مرة أخرى أو مرات ، مثلما فعل فى سورة « البقرة »

---

(٤) انظر مقدمة تحقيق كتاب « تأويل مشكل القرآن » للسيد أحمد صقر ، ط المكتبة العلمية ، الطبعة الثالثة ١٩٨١ م ، من ص ١ - ٨٧ ، وما بهامشه من مصادر ، و « ابن قتيبة » للدكتور إسحاق موسى الحسينى ، ترجمة هاشم ياغى ، ط المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ص ٣٠١ . ومقدمة « غريب القرآن » لابن قتيبة ، تحقيق د. عبد الله الجبورى ، ط العانى ، بغداد ١٩٧٧ م ، و « ابن قتيبة » للدكتور عبد الحميد سند الجندى ، ط الهيئة المصرية العامة للثقافة ، سلسلة أعلام العرب ، ص ١٥٥ وما بعدها .

(٥) سنعتمد على النسخة التى حققها السيد أحمد صقر ، ط المكتبة العلمية ، المدينة المنورة ، الطبعة الثالثة .

و « الأنعام » و « النحل » و « النساء » ، ثم عقد بابا فى « اللفظ الواحد لمعانى المختلفة » تحدث فيه عن ثمانية وأربعين لفظا من الألفاظ التى جاءت فى القرآن الكريم متحدة المبانى مختلفة المعانى ، كلفظ « القضاء » ولفظ « البلاء » ... الخ ، ثم يذكر بابا فى « تفسير حروف المعانى وما شاكلها من الأفعال التى لا تتصرف » ، تحدث فيه عن أربعة وثلاثين حرفا مثل « لولا » و « لا جرم » و « هلم » ... الخ ، ثم ختم كتابه بباب « دخول بعض حروف الصفات مكان بعض » ، وتحدث فيه عن خمسة عشر حرفا ، مثل « فى » حينما تكون مكان « على » ، و « الباء » مكان « عن » ... الخ .

وقد فرض عليه الهدف من تأليف الكتاب عرضا يتواءم مع طبيعة الموضوع المثار ، فقد كان محكومًا بآراءَ مطروحةً لا مَفَرَّ من عرضها ، مُطَالَبًا بتفنيدها أو التوفيق بينها ، لذا تعرض لطوائف من المخالفين ، منهم المعتزلى والشيعى والمرجئى ، فلزم أن يخاطب كل أناس بما يفحمهم .

وفى غضون هذا عرض لقضايا أسلوبية ذات أهمية بالغة ، فبيّن أن القرآن اتّسم بلون **معجز من الإيجاز** لا يتسنى لغيره أن يحيط بما تحته من معان إلّا بالضرب فى أشكال من الإطالة والإسهاب ، فقد « جمع القرآن الكثير من معانيه فى القليل من لفظه »[٦] ، يقول ابن قتيبة : « فإن شئت أن تعرف ذلك ، فتدبر قوله سبحانه : ﴿ خُذِ العَفْوَ وامُرْ بالعُرْف وأَعْرِض عن الجاهلين ﴾[٧]، كيف جمع له بهذا الكلام كُلَّ خُلُقٍ عظيم ، لأن فى أخذ العفو : صلة القاطعين ، والصفح عن الظالمين ، وإعطاء المانعين ، وفى « الأمر بالعرف » ، تقوى الله ، وصلة الأرحام ، وصون اللسان عن الكذب ، وغض الطرف عن الحرمات ، وإنما سُمِّيَ هذا وما أشبه « عرفا » و « معروفا » ؛ لأن كل نفس تعرفه ، وكل قلب يطمئن إليه ، وفى الإعراض عن « الجاهلين » : الصبر والحلم وتنزيه النفس عن مماراة السفيه ، ومنازعة اللجوج[٨] .

وبيّن **أن القرآن الكريم لا يُتَرْجَمُ** ، لأن « للعرب المجازات فى الكلام ، ومعناها : طرق القول ومآخذه ، ففيها الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار ، والتعريض والإفصاح والكناية والإيضاح ، ومخاطبة الواحد ومخاطبة الجميع ، والجميع خطاب الواحد ، والواحد والجميع خطاب الاثنين ، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم ، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص ... وبكل هذه المذاهب نزل

(٦) تأويل مشكل القرآن : ص ٣ .
(٧) سورة الأعراف : ٧ / ١٩٩ .
(٨) تأويل مشكل القرآن : ص ٤ ، ٥ .

القرآن ، ولذلك لا يقدر أحد من التراجم على أن ينقله إلى شيء من الألسنة[٩] .

وكذلك يشير إلى أن **المتشابه من القرآن**[١٠] **سر من أسرار إعجازه لأنه** « لو كان القرآن كله ظاهرا مكشوفا حتى يستوى فى معرفته العالم والجاهل ، لبطل التفاضل بين الناس ، وسقطت المحنة ، وماتت الخواطر »[١١] .

وأن **الشعراء حين يبالغون فى الوصف** لا يُنْسَبُون فيه إلى الإفراط وتجاوز المقدار ، لأن ذلك جائز حسن ، ومثله ما ورد فى القرآن الكريم كقوله تعالى : ﴿ وإن يكاد الذين كفروا لَيُزلِقُونَكَ بأبصارهم لمَّا سمعوا الذكر ﴾[١٢] ، ويريد أنهم ينظرون إليك بالعداوة نظرا شديدا يكاد يزلقك من شدته ، أى يسقطك[١٣] .

ثانيا : التزام ابن قتيبة بالمنهج اللغوى :

وأقصد بالمنهج اللغوى ، منهج جماعة علماء اللغة الأوائل ، وتلاميذهم من اللغويين والنحاة الذين كانوا يهتمون بصحة الصياغة العربية للجملة ، وسلامتها ومطابقتها لما تداولته العرب من أساليب ، وهم قد اتخذوا لغة القرآن حُجَّة ، وشعر الجاهلية قدوة ، وأقوال السلف هديا ، ولم يستريحوا كثيرا للتجديد والطفرة ، وربطوا بين رسالة الفن ورسالة الحفاظ على لغة الدين الحنيف .

ومن أعلامها أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤ هـ) ، والخليل بن أحمد (ت ١٧٠ هـ) ، وسيبويه (ت ١٨٠ هـ) ، وأبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢٠٦ هـ) ، والأصمعى (ت ٢١٦ هـ) ، وابن سلام الجمحى (ت ٢٣١ هـ) ، والمبرد (ت ٢٨٥ هـ) ، والزجاج (ت ٣٣٨ هـ) ، وغيرهم .

وهذا ابن قتيبة يجعل الكلمة لا الجملة أساسا للعبارة ، ويحرص على إثبات أن أسلوب القرآن قد جاء موافقا لمذاهب العرب فى الكلام ، ويحتج بأهل اللغة وأصحاب التفسير ،

---

(٩) تأويل مشكل القرآن : ص ٢١ .

(١٠) يقول : وأصل التشابه : أن يُشْبِهَ اللفظُ فى الظاهر ، والمعنيان مختلفان ... ثم قد يقال لكل ما غمض ودق : متشابه ، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره .. ومثل المتشابه « المشكل » وسمى مشكلا ، لأنه أشكل ، أى دخل فى شكل غيره فأشبهه وشاكله .. ثم قد يقال لما غمض – وإن لم يكن غموضه من هذه الناحية – مشكل . (تأويل مشكل القرآن ص ١٠١ ، ١٠٢) .

(١١) تأويل مشكل القرآن : ص ٨٦ .

(١٢) سورة القلم : ٦٨ / ٥١ .

(١٣) تأويل مشكل القرآن : ص ١٧٠ وما بعدها .

ويحرص على إيضاح معانى الألفاظ ، فالجهل بمعناها ، أو بفروع معناها ، أدى إلى الهجوم على النظم القرآنى .

أ - اللفظ عند ابن قتيبة لا التركيب الفنى أساس تذوق العبارة :

التركيب الفنى عند اللغويين تركيب لغوى يتألف من ألفاظ لا بد أن يتوافر لها الدقة والصحة والسلامة ، والجهل بها يؤدى إلى الجهل بما تركب منها ، وقد يكون للفظ معنًى واحدًا ، أو عدة معان ، أو يقصد به معنى حقيقيا ، أو مجازيا ، أو يتقدم عن موضعه أو يتأخر ، أو يحذف ، أو يتكرر ، أو يخاطب به الواحد خطاب الجميع ، أو الجميع خطاب الواحد ، أو الواحد والجميع خطاب الاثنين ، أو يقصد بلفظ الخصوص معنى العموم ، أو بلفظ العموم معنى الخصوص ، وبكل هذا نزل القرآن الكريم ، وبكل هذا تكلم العرب .

ومن هنا انطلق اللغويون ، انطلقوا من أن « سلامة البنية الأساسية تؤدى بالضرورة إلى سلامة البنية الفنية » ، بغض النظر عمّا فى هذه المقولة من صواب أو خطأ .

ويترتب على هذا أن يكون الفيصل فى الصواب والخطأ ، ما قالته فصحاء العرب لأنهم أصحاب اللغة ، وبلغتهم نزل القرآن الكريم ، وهذا ما أدى إلى ظهور فكرة « مثالية اللغة »[١٤] ، و « اعتبار كل خروج على أنماطها من قبيل الضرورة أو الشذوذ »[١٥] ، وحتى هذه الضرورة التى أبيحت للشعراء - وهم أبلغ من تفاعل مع اللغة - كانت أشبه ما تكون بعملية قياس ، لا يسمح للشاعر المتأخر بالمضى فيه ، إلّا إذا استند على شواهد ومقدمات متواترة فى الشعر القديم[١٦] .

حتى المجاز الذى أطنب فيه ابن قتيبة ، يقول فيه أستاذه الجاحظ : « وليس هذا مما يطرد لنا أن نقيسه ، إنما نقدم على ما أقدموا ، ونحجم عما أحجموا ، ننتهى إلى حيث انتهوا »[١٧] ، ومعنى هذا ، أنه إذا كان العرب « يسمون الرجل جملا ولا يسمونه بعيرا ، ولا يسمون المرأة ناقة ، ويسمون الرجل حمارا ، ولا يسمون المرأة أتانا ، ويسمون المرأة نعجة ولا

---

(١٤) د . عبد الحكيم راضى - نظرية اللغة فى النقد العربى - ط الخانجى بمصر ١٩٨٠ م ، ص ٢٠٢ .
(١٥) د . عبد الحكيم راضى - نظرية اللغة فى النقد العربى - ص ٣٨٩ .
(١٦) د . جابر عصفور - الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى - ط دار المعارف ، ص ١٢٧ ، وقد رجع فى هذا إلى رأى أبى على الفارسى الموجود فى « الخصائص » لابن جنى تحقيق محمد على النجار ، ط دار الكتب ١٩٥٣ - ١٩٥٦ ، ٣/ ٣٠٣ .
(١٧) الجاحظ - الحيوان - تحقيق عبد السلام هارون - الحلبى ١٩٤٨ م ، ٢١٢/١ .

يسمونها شاة »[١٨] ، فحتم على الشاعر المحدث أن يسير على نهجهم ، وألّا يفعل سوى ما فعلوا[١٩] ، فاللغة لا يقاس عليها[٢٠] .

فاحتفاء ابن قتيبة باللفظ نموذج من نماذج انتمائه للمنهج اللغوى ، تراه فى كتابة « المشكل » هذا ، يشرح هدفه قائلا : « وقد بينت ما غمض من معناه لالتباسه بغيره ، واستتار المعانى المختلفة **تحت لفظه** ، وتفسير « المشكل » الذى أُدُّعِىَ على القرآن فساد النظم فيه[٢١] ، والنظم هنا مطابقة اللفظ معناه بما يقتضيه المقام ، وليس إقامة علاقات عضوية بين الألفاظ لتركيب صورة فنية متجانسة ، كما ذهب الجرجانى عبد القاهر (ت ٤٧١ هـ) .

ومثال ذلك ، فى قوله تعالى : ﴿ لو أردنا أن نتخذ لهوا ، لاتخذناه من لَدُنَّا إن كنا فاعلين ﴾[٢٢] ، يقول ابن قتيبة : قال « قتادة » و « الحسن » : اللهو : المرأة[٢٣] ، وقال « ابن عباس » : هو الولد ، والتفسيران متقاربان ؛ لأن امرأة الرجل لهوه ، وولده لهوه[٢٤] ، ولذلك يقال : امرأة الرجل وولده ريحانتاه ، وأصل اللهو : الجماع ، فكنّى عنه باللهو ، كما كنّى عنه بالسّر ، ثم قيل للمرأة لهو ، لأنها تجامع ، قال امرؤ القيس :

ألا زعمت بَسْبَاسَةُ اليوم أنّنى ... كبرت ، وألّا يحسن اللهو أمثالى

أى : النكاح[٢٥] ويفسر كلمة « المسد » فى قوله تعالى : ﴿ وامرأته حمالة الحطب فى جيدها حبل من مسد ﴾[٢٦] ، وكلمة « متكأ » فى قوله تعالى : ﴿ وأعتدت لهن متكأ ﴾[٢٧] ، ثم يفرد بابا مستقلا بعنوان « باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه »[٢٨] ، وبابًا آخر بعنوان « اللفظ الواحد للمعانى المختلفة »[٢٩] .

---

(١٨) الجاحظ – الحيوان – ٢١٢/١ .

(١٩) د. جابر عصفور : الصورة الفنية ، ص ١٤٣ .

(٢٠) الآمدى : الموازنة : طباعة دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٧٢ ، ت أحمد صقر ، ج ١ ص ٢٢٧ .

(٢١) تأويل مشكل القرآن : ص ١٠٢ .

(٢٢) سورة الأنبياء : ٧/٢١ .

(٢٣) فى الهامش : فى تفسير الطبرى ٨/٢٧ ، عن عقبه بن أبى حمزة ، قال : شهدت الحسن بمكة ، وجاءه طاووس وعطاء ومجاهد ، فسألوه عن قول الله تبارك وتعالى : ﴿ لو أردنا أن نتخذ لهوا لا تخذناه ﴾ ، قال الحسن : اللهو : المرأة .. ، عن قتادة : اللهو بلغة أهل اليمن المرأة ص ١٦٣ ، من تأويل المشكل .

(٢٤) فى الهامش : فى اللسان . ١٢٦/٢٠ : « اللهو فى لغة أهل حضر موت : الولد ، وتأويله فى اللغة ، أن الولد لهو الدنيا ، أى : لو أردنا أن نتخذ ولدا ذا لهو نلهى به ، ومعنى لا تخذناه من لدنا : لا صطفيناه مما نخلق » ص ١٦٣ .

(٢٥) تأويل مشكل القرآن ، ص ١٦٣ .

(٢٦) سورة المسد : ٤/١١١ ، ٥ – وتأويل المشكل : ص ١٥٩ .

(٢٧) سورة يوسف : ٣١/١٢ – وتأويل المشكل : ص ١٨٠ .

(٢٨) تأويل المشكل : ص ٢٧٥ .

(٢٩) تأويل المشكل : ص ٤٣٩ .

ويختلف مع أهل القدر ، الذين ذهبوا فى قوله تعالى : ﴿ يضل من يشاء ويهدى من يشاء ﴾[٣٠] ، إلى أنه على جهة التسمية ، والحكم عليهم بالضلالة والهداية ، ومع الفريق الآخر الذى رأى أن : يضلهم : ينسبهم إلى الضلالة ، ويهديهم ، يبين لهم ويرشدهم ، ويقول ابن قتيبة ، إنهم خالفوا بين الحكمين ، ونحن لا نعرف فى اللغة ، أفعلت الرجل : نسبته ، وإنما يقال إذا أردت هذا المعنى : فعّلت ، تقول : شجعت الرجل ، وجبّنته ، وسرّقته ، وخطّأته ، وكفّرته ، وضلّلته ، وفسّقته ، وفجّرته ، ولحّنته ، وقرىء « إن ابنك سُرِّق »[٣١] ، أى نسب إلى السرق ، ولا يقال فى شيء من هذا كله ، أفعلته ، وأنت تريد نسبته إلى ذلك[٣٢] ويختلف معهم – فيما يختلف – فى قوله تعالى : ﴿ ائتيا طوعا أو كرها ، قالتا أتينا طائعين ﴾[٣٣] .

وهو فى كل هذا ، يستند إلى القرآن الكريم ، يستعين به على الإيضاح والتفسير والتأييد ، يقول : و « الحرف » ، يقع على المثال المقطوع من حروف المعجم ، وعلى الكلمة الواحدة ، ويقع الحرف على الكلمة بأسرها ، والخطبة كلها والقصيدة بكاملها ، ألا ترى أنهم يقولون : قال الشاعر كذا فى كلمته ، يعنون فى قصيدته ، والله عز وجل يقول : ﴿ ولقد قالوا كلمة الكفر ﴾[٣٤] ، وقال : ﴿ وألزمهم كلمة التقوى ﴾[٣٥] ، وقال : ﴿ ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ، إنهم لَهُمُ المنصورون ، وإن جُنْدَنَا لَهُمُ الغالبون ﴾[٣٦] ، وقال : ﴿ ومن الناس من يعبد الله على حرف ، فإن أصابه خير اطمأن به ، وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه ﴾[٣٧] ، أراد سبحانه وتعالى : من الناس من يعبد الله على الخير ، يصيبه من تثمير المال وعافية البدن ، وإعطاء السؤال ، فهو مطمئن مادام ذلك له ، وإن امتحنه الله تعالى باللأْوَاءِ فى عيشه ، والضراء فى بدنه وماله كفر به[٣٨] إلى غير ذلك[٣٩] .

---

(٣٠) سورة النحل : ١٦ / ٩٣ ، وسورة فاطر : ٣٥ / ٨ .
(٣١) سورة يوسف : ١٢ / ٨١ .
(٣٢) تأويل المشكل : ص ١٢٣ ، ١٢٤ .
(٣٣) سورة فصلت : ٤١ / ١١ ، وتأويل المشكل : ص ١١٢ .
(٣٤) سورة التوبة : ٩ / ٣٤ .
(٣٥) سورة الفتح : ٤٨ / ٢٦ .
(٣٦) سورة الصافات : ١٧١ / ١٧٣ .
(٣٧) سورة الحج : ٢٢ / ١١ .
(٣٨) تأويل المشكل : ص ٣٥ ، ٣٦ .
(٣٩) انظر حديثه عن أصل كلمة « المتشابه » ص ١٠١ ، وكلمة « الوزر » بمعنى : الإثم ، ص ١٤٠ ، وكلمة « اللباس » بمعنى : السكن ، ص ١٤٥ ، وتكون بمعنى : الأثر حين تضاف ، ص ١٦٥ ، وكلمة « قائما » بمعنى : مواظبا بالاقتضاء والمواظبة ، ص ١٨١ ، وكلمة « أذن » بمعنى : الإعلام ، ص ١٨٢ ، وكلمة « ظن » :لليقين وللشك ، ص ١٨٧ ، وكلمة « شرى » بمعنى : باع ، ص ١٨٨ ... الخ .

وهو يستند إلى كلام العرب ، لأن القرآن الكريم جاء موافقا لكلام العرب ، متساوقا مع مذهبهم فى القول ، فالأسود بن يعفر[٤٠] يأتى فى شعره بالمعنى الذى ورد فى قوله تعالى : ﴿ فأصبحوا لا يُرَى إلَّا مَسَاكِنهُم ﴾[٤١] ، ولغة بلحرث بن كعب يقولون : مررت برجلان ، وقبضت منه درهمان ، وجلست بين يداه ، وركب عَلَاهُ ، والآية الكريمة فى سورة طه تقول : ﴿ إن هذان لساحران ﴾[٤٢] ، ومن معانى الليل أنه « كافر » ، لأنه يستر بظلته كل شىء ومنه قول لبيد :

يَعْلُو طَرِيقَةَ مَتْنِهَا مُتَواتِرًا فى لَيْلَةٍ كَفَرَ النُّجُومَ غَمَامُهاَ

أى غطاها . والآية الكريمة تقول : ﴿ كمثل غيث أعجب الكفار نباته ﴾[٤٣] ، إنما يريد الكفار ههنا الزراع ، وأحدهم : كافر ، وإنما سمّى كافرا لأنه إذا ألقى البذر فى الأرض كفره ، أو غطاه ،[٤٤] وكانت العرب تسمى الأرض أمّا ، لأنها مبتدأ الخلق ، وإليها مرجعهم ، ومنها أقواهم ، وقال أمية بن أبى الصلت :

والأرض معقلنا ، وكانت أمّنا فيها مقابرنا وفيها نولد

وقال الله تعالى فى الكافر : ﴿ فأمه هاوية ﴾[٤٥] ، لما كانت الأم كافلة الولد ، وغاذيته ، ومأواه ومربيته ، وكانت النار للكافر كذلك ، جعلها أمه[٤٦] .

وربما جعلت العرب « الاضلال » فى معنى الإبطال والإهلاك ، لأنه يؤدى إلى الهلكة ، ومنه قوله تعالى : ﴿ وقالوا : أإذا ضللنا فى الأرض أإنا لفى خلق جديد ﴾[٤٧] ، أى : بطلنا وَلَحِقْنا بالتراب ، وصرنا منه ، والعرب تقول : « ضلّ الماء فى اللبن ، إذا غلب اللبن عليه فلم يتبين »[٤٨] ، ويقول : هذا مذهب العرب فى « القدر » ، وهو مذهب كل أمة

---

(٤٠) الأسود بن يعفر ، يكنى أبا الجراح ، وضعه ابن سلام فى الطبقة الخامسة من الجاهليين ، وقال عنه « وكان الأسود شاعرا فحلا » الطبقات ١ / ١٤٣ . تحقيق محمود شاكر .

(٤١) سورة الأحقاف : ٤٦ / ٢٥ ، وتأويل مشكل القرآن : ص ١٠ .

(٤٢) سورة طه : ٢٠ / ٦٣ ، وتأويل مشكل القرآن : ص ٥٠ .

(٤٣) سورة الحديد : ٥٧ / ٢٠ .

(٤٤) تأويل مشكل القرآن : ص ١٥ ، ٧٦ .

(٤٥) سورة القارعة : ١٠١ / ٩ .

(٤٦) تأويل مشكل القرآن : ص ١٠٤ .

(٤٧) سورة السجدة : ٣٢ / ١٠ .

(٤٨) تأويل مشكل القرآن : ص ١٣١ .

من العجم[٤٩] ، وفى موضع آخر يقول : « ومن تتبع هذا من كلام العرب ، وأشعارها ، وجده كثيرا »[٥٠] إلى غير ذلك[٥١] .

ب – اتباع السلف من اللغويين والنحاة والمفسرين :

لم يتخلّف ابن قتيبة عن اتباع السلف الصالح من اللغويين والنحاة والمفسرين ، بلا تحفظ ، أما هؤلاء الذين أعملوا الحيلة فى فهم النظم القرآنى ، فقد نفر ذوقه من جرأتهم وتجوزهم المقدار ، فنقل عنهم بحذر .

نقل عن الخليل فى باب حروف المعانى[٥٢] ، وعن سيبويه[٥٣] ، أما عن الأصمعى فنقل عنه كثيرا ، وعن طريق أبى حاتم السجستانى وحده ، مرات ، ومرة عن غير واحد عن الأصمعى[٥٤] . يقول : حدثنى أيضا أبو حاتم عن الأصمعى ، أنه قال فى بيت أمرىء القيس :

نَطْعَنُهم سُلْكَى مخلوجــة كَرَّكَ لَأْمينْ على نابـل[٥٥]

كما ينقل عنه كيف غمض عليه معنى بعض الألفاظ فى الشعر[٥٦] ، وتعريفه بـ « ابن أبيض » فى شعر جاهلى[٥٧] ، وأنَّ « كَادَ » تأتى « مثناة وجمعا ، ولم يُبِنَ منها شىء غير ذلك »[٥٨] ، وأن « ويل » تقبح ، تقول العرب : له الويل والأليل ، والأليل الأنين[٥٩] .

وينقل عن أبى عبيدة معمر بن المثنى ، معانى الكلمات : « الإقواء »[٦٠] و « روح »[٦١] و « تَغِرَّة »[٦٢] .

---

(٤٩) تأويل مشكل القرآن : ص ١٣١ .
(٥٠) تأويل مشكل القرآن : ص ٢٢١ .
(٥١) انظر الصفحات الآتية ، على سبيل المثال : ٥٣ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٧٣ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨٤ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ١٠٦ ، ١٣٣ ، ١٣٨ ، ١٤٢ ، ١٥٠ ، ١٥٤ .. الخ .
(٥٢) انظر الصفحات : ٥٢٦ (ويكأن) ، ٥٣٢ (مهما) ، ٥٥٧ (هَلُمَّ) .
(٥٣) انظر رأيه فى (لات) ص ٥٢٩ ، وفى (سهما) ص ٥٣٢ .
(٥٤) انظر ص ٢٥٧ .
(٥٥) بالهامش : السلكى : الطعنة المستقيمة ، ومخلوجة يمنة يسرة ، وفى الأمثال : الأمر مخلوجة وليس بسلكى ، وكرك : ردك ، ولأمين : سهمين ، واحدهما : لأم ، أى كرك سهمين على رام رمى بهما تعيدهما عليه ، فكذلك : نطعنهم ثم نعود عليهم ، كما يعاد السهمان على الرامى . ص ٩٥ ، ٩٦ من الهامش) .
(٥٦) انظر الصفحات التالية : ٢٢ ، ٨٣ ، ٨٩ ، ٩٤ ، ٩٨ .
(٥٧) تأويل مشكل القرآن : ص ١٤٤ .
(٥٨) تأويل مشكل القرآن : ص ٥٣٤ .
(٥٩) تأويل مشكل القرآن : ص ٥٦١ .
(٦٠) تأويل مشكل القرآن : ص ٢٠ .
(٦١) تأويل مشكل القرآن : ص ٤٨٨ .
(٦٢) تأويل مشكل القرآن : ص ٥٨٤ .

وأن (ما) تُبْدَل بـ « من » في مثل قوله تعالى : ﴿ وما خلق الذكر والأنثى ﴾[٦٣] و ﴿ والسماء وما بناها والأرض وما طحاها ونفس وما سواها ﴾[٦٤] ، وأن معنى « بسم الله » إنما هو « بالله »[٦٥] ، إلى غير ذلك[٦٦] .

وأكثر من النقل عن الفراء ، في الحذف والإضمار[٦٧] والتعريض[٦٨] ، وفي تفسير حروف المعاني[٦٩] .

ومن الكوفيين أخذ عن الكسائي مؤيدا[٧٠] ، ثم رافضا رأيا له[٧١] ، ونراه أحيانا لا يسمى أشخاصا ، ويكتفي بقوله « أصحاب النحو »[٧٢] أو « بعض النحويين »[٧٣] أو « رجل من النحويين كان يذهب إلى القدر »[٧٤] ، أو « بعض البغداديين »[٧٥] ، أو « بعض أهل اللغة »[٧٦] ، أو « بعض أصحاب اللغة »[٧٧] ، أو « بعضهم » وقد يكتفي باستعمال مصطلح « الناس » أو « بعض الناس »[٧٩] ، وكأنه يترفع عن ذكر أسمائهم لميولهم المخالفة له .

---

(٦٣) سورة الليل : ٩٢ / ٣ .

(٦٤) سورة الشمس : ٩١ / ٦ ، وتأويل مشكل القرآن : ص ٥٣٣ .

(٦٥) تأويل مشكل القرآن : ص ٢٥٥ .

(٦٦) انظر رأيه في مجاز ، نصب « والمقيمين » (الأحزاب : ٢٦٣٣) والمشكل ص ٥٣ ، ومجاز قوله تعالى : ﴿ خلق الإنسان من عجل ﴾ (الأنبياء : ٢١ / ٢٧) والمشكل : ص ١٩٧ ، ومجاز قوله تعالى : ﴿ إن العهد كان مسئولا ﴾ (الإسراء : ١٧ / ٣٤) ، والمشكل : ٢٣٠ .

(٦٧) انظر تَفْسِير في قوله تعالى : ﴿ ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلّا دعاء ونداء ﴾ (البقرة : ٢ / ١٧١) والمشكل : ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، وتفسيره لقوله تعالى : ﴿ فأجمعوا أمركم وشركاءكم ﴾ (يونس ١٠ / ٧١) وشواهد أخرى على الإضمار (ص ٢٢٧ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨) .

(٦٨) انظر : تفسيره لقوله تعالى : ﴿ إنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين ﴾ (سبأ : ٣٤ / ٢٤) ، والمشكل ص ٢٦٩ ، وتفسيره لقوله تعالى : ﴿ وما خلق الذكر والأنثى ﴾ (الليل : ٩٢ / ٣) .

(٦٩) أن « لاجرم » بمعنى : لابد ولا محالة ، ص ٥٥٠ . وتعالى : أصلها عال إلينا وهو العلو ، ص ٥٥٦ ، وأنه لم يسمع من « هات » : هاتيا ، وإنما يقال للواحد والجمع « هات » ، وللمؤنث « هاتى » ، ص ٥٥٥ .

(٧٠) تأويل مشكل القرآن : ص ٥٢ ، ٧١ .

(٧١) تأويل مشكل القرآن : ص ١٢٤ .

(٧٢) تأويل مشكل القرآن : ص ٥٣ .

(٧٣) تأويل مشكل القرآن : ص ٥٥ ، ٢٢٠ .

(٧٤) تأويل مشكل القرآن : ص ١٢٤ .

(٧٥) تأويل مشكل القرآن : ص ٥٣ .

(٧٦) تأويل مشكل القرآن : ص ١٥٤ ، ١٧٢ .

(٧٧) تأويل مشكل القرآن : ص ١٩٩ ، ٢٦٤ .

(٧٨) تأويل مشكل القرآن : ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .

(٧٩) تأويل مشكل القرآن : ص ٢٤ ، ١٣٦ ، ١٤٧ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٦٩ ، ٣٣٧ ، ٤١٣ .

وفى التفسير احتل ابن عباس مكانا مرموقا ، فكذلك قال ابن عباس – رضى الله عنه[٨٠] – أو قال المفسرون ، دون ذكر أسماء ، وذلك حين يقتبس منهم[٨١] .

وحين يختلف معهم يقول : « بعض المفسرين كان يقول .. »[٨٢] ، أو « قوم من المفسرين يفسرون .. »[٨٣] ، أو « بعضهم » ، أو « من الناس » ، يقصد هؤلاء الذين اختلفوا فى تفسيرهم ما لا يعقل[٨٤] .

ولا ينسى فى خضم هذه النقول ما رواه « خيار السلف »[٨٥] و « أهل السلف »[٨٦] .

ثالثا : التخفف من الالتزام المنهجى بالميل إلى الذوق الخاص :

هكذا يبدو واضحا مدى التزام ابن قتيبة ، ونفور ذوقه من أصحاب الكلام ، لجرأتهم وقلة توقيهم ، فأهل السنة وأصحاب الحديث فى رأيه « اجتماع » و « نظام » و « أنس » و « اتفاق » ، بينما أصحاب الكلام « تشتت » و « تفرق » و « وحشة » و « اختلاف »[٨٧] ، فهو سلفى ، والتقليد عنده « أربح »[٨٨] .

وبالرغم من ذلك ، لم يكن موافقا المفسرين من أهل السنة فى كل ما يذهبون إليه ، ففى سورة الأنبياء ، وفى قوله تعالى : ﴿ وذا النون إذ ذهب مُغَاضِبًا ، فظن أن لن نقدر عليه ، فنادى فى الظلمات ، أن لا إله إلا أنت سبحانك ، إنى كنت من الظالمين ﴾[٨٩] ، يرى أن كثيرا من الناس ، قد « استوحشوا من أن يلحقوا بالأنبياء ذنوبا ، ويحملهم التنزيه لهم –

---

(٨٠) تأويل مشكل القرآن : ص ٦٥ ، ٩٩ ، ١٥٩ ، ١٧٠ ، ٢٠٧ ، ٢٤٢ ، ٢٦٢ ، ٢٦٧ ، ٣٥٢ ، ٤٣٠ ، ٥٣٦ .

(٨١) تأويل مشكل القرآن : ص ٢١٠ ، ٢٩٩ ، ٣٢٨ ، ٣٣٤ ، ٣٤٨ ، ٣٤٢ ، ٣٥٤ ، ٣٥٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٩ ، ٤٨٦ ، ٤٩٩ ، ٥٣٨ ، ٥٤٣ .

(٨٢) تأويل مشكل القرآن : ص ١٤٥ ، ١٥١ ، ٢٠٥ ، ٤٧٥ .

(٨٣) تأويل مشكل القرآن : ص ٣٠٩ .

(٨٤) تأويل مشكل القرآن : ص ٣١٥ ، ٣٣٣ ، ٣٣٧ .

(٨٥) تأويل مشكل القرآن : ص ٢٠٥ .

(٨٦) تأويل مشكل القرآن : ص ٢٦٩ .

(٨٧) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، ص ٤٣ ، تحقيق إسماعيل الخطيب السلفى الإسعردى ، ط كردستان العلمية ، ١٣٢٦ هـ . تصوير مكتبة المتنبى : القاهرة .

(٨٨) يقول : « إذ الحق إنما يعرف بالقياس والحجة ، وكنت لا تنقاد لهما بالاتباع كما تنقاد بالانقطاع فما تصنع بهما ، التقليد أربح لك ، والمقام على أثر الرسول ﷺ أولى بك » – (تأويل مختلف الحديث : ص ٤٥) .

(٨٩) سورة الأنبياء : ٢١ / ٨٧ .

صلوات الله عليهم – على مخالفة كتاب الله جل ذكره ، واستكراه التأويل ، وعلى أن يلتمسوا لألفاظه المخارج البعيدة بالحيل الضعيفة التى لا تخيل عليهم ، أو على من علم منهم ، أنها ليست لتلك الألفاظ بشكل ، ولا لتلك المعانى بلفق ، كتأويلهم فى قوله تعالى : ﴿ وعصى آدم ربه فغوى ﴾[٩٠] ، أى : بشم من أكل الشجرة ، وذهبوا إلى قول العرب ، غوى الفصيل : إذا أكثر اللبن حتى يبشم ، وذلك غَوَى ، بفتح الواو ، يغوى غيا ، وهو من البشم ، وغوِى ، بكسر الواو ، يغوى ، غوى .... ، ولو وجد أيضا فى « عصى » مثل هذا السنن لركبوه ، وليس فى « غوى » شيء إلّا ما فى « عصى » من معنى الذنب ، لأن العاصى لله التارك لأمره غاوٍ فى حاله تلك ، والغاوى عاص ، والغى ضد الرشد ، كما أن المعصية ضد الطاعة[٩١] .

وكذلك خالفهم فى تفسيرهم حديث رسول الله ﷺ : « نزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف ، فاقرءوا كيف شئتم »[٩٢] ، وفى تفسيرهم قوله تعالى : ﴿ ومايعلم تأويله إلّا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا ﴾[٩٣] ، وتفسيرهم قوله تعالى : ﴿ سنسمه على الخرطوم ﴾[٩٤] ، و ﴿ ... أو ينفوا من الأرض ﴾[٩٥] ، وفى فواتح السور[٩٦] ، وفى معنى « أو » فى قوله تعالى : ﴿ وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون ﴾[٩٧] .

ويتعدى هذا الاختلاف طائفة المفسرين إلى طائفة اللغويين ، فيخالفهم فى أنهم أخذوا على الشعراء المبالغة فى القول ، ونسبوها إلى الإفراط ، وتجاوز المقدار ، ويرى أن هذا جائز حسن على ما بينه من مذاهب العرب فى القول[٩٨] ، وخالف بعض النحاة الذين جعلوا « إلا من ظلم » بمعنى « ولا من ظلم » ، وذلك فى قوله تعالى : ﴿ إلا من ظلم ثم بَدَّل حسنا بعد سوء ﴾[٩٩] ، وفى جعلهم اللام فى قوله تعالى : ﴿ لا أقسم بهذا البلد ﴾ ، صلة[١٠٠] .

---

(٩٠) سورة طه : ٢٠ / ١٢١ .
(٩١) تأويل مشكل القرآن : ص ٤٠٢ ، ٤٠٣ .
(٩٢) تأويل مختلف القرآن : ص ٣٣
(٩٣) سورة آل عمران : ٣ / ٧ ، وتأويل مشكل القرآن : ص ٩٩ .
(٩٤) سورة القلم : ٦٨ / ٩٦ ، وتأويل مشكل القرآن : ص ١٥٦ – ١٦٢ .
(٩٥) من قوله تعالى : ﴿ إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ، ويسعون فى الأرض فسادا ، أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف ، أو ينفوا من الأرض ﴾ (المائدة : ٥ / ٣٣ ، وتأويل مشكل القرآن : ص ٣٩٩ .
(٩٦) وتأويل مشكل القرآن : ص ٤٠٩ .
(٩٧) سورة الصافات : ٣٧ / ١٤٧ ، وتأويل المشكل : ص ٥٤٣ .
(٩٨) تأويل المشكل : ص ١٧٢ .
(٩٩) سورة النمل : ٢٧ / ١١ ، وتأويل المشكل : ص ٢٢٠ .
(١٠٠) سورة البلد : ٩٠ / ١ ، وتأويل المشكل : ص ٢٤٧ .

ونراه يوفق أحيانا بين الآراء[١٠١] ، أو يلتفت إلى وجه لم يلق انتباها كافيا[١٠٢] .

ثم يتيح لنا فرصا نادرة ، يكشف فيها عن ذوقه الخاص غُفْلًا مرة واحدة ، ومعلّلا مرات .

ففى قوله تعالى : ﴿ قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين ﴾[١٠٣] ، يقول : بعد أن يفسرها – قال مجاهد : يريد إن كان لله ولد فى قولكم ، فأنا أول من عبد الله وحده ، وكذبكم ، **وبعض المفسرين** يجعل « إن » بمعنى « ما » ، وليس يعجبنى ذلك[١٠٤] .

والتفسير الذى قبله هنا ، يتصل بوضوح العبارة ، كأنه يستجيب لرأى المنهج اللغوى ، بينما يعتمد التفسير الآخر على القطع والاستئناف ، بجعل الفاء بمعنى الواو ، وعلى تغيير نبرات الصوت لتأدية المعنى الأول المستقل ، ثم الانتقال إلى المعنى الآخر ، المستأنف ، مع الإحساس بالمعنى العام الذى يجمعهما .

وفعل ذلك مع قوله تعالى : ﴿ ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذى أحسن وتفصيلا لكل شيء ، وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يوقنون ﴾[١٠٥] ، فيفسر « الذى » بمعنى « من » على أن المعنى « تماما على من أحسن » ، ولا يقبل ذوقه التأويل الآخر ، الذى يذهب إلى أن « الذى » بمعنى « ما » ، أى : « آتينا موسى الكتاب تماما على ما أحسن من العلم والحكمة ، وكتب الله المتقدمة قائلا : والتأويل الأول أعجب إلىّ ، لأنه فى مصحف عبد الله ، « تماما على الذين أحسنوا »[١٠٦] .

فرسم الآية فى مصحف عبد الله جعله يميل إلى التأويل الأول ، وسبق أن أشرنا إلى ذلك فى مطلع كتابه ، حين تصور أن قائلا ، قال : فهلا يجوز لنا أن نقرأ بجميع هذه الوجوه ؟ قيل له : كل ما كان فيها موافقا لمصحفنا ، غير خارج من رسم كتابنا ، جاز لنا أن نقرأ به ، وليس لنا ذلك فيما خالفه[١٠٧] .

وفى قوله تعالى : ﴿ فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا ﴾[١٠٨] ، يقول : أى أشار

---

(١٠١) انظر الصفحات : ٦٦ ، ١٤٤ ، ١٥٢ ، ١٦٣ .
(١٠٢) انظر الصفحات : ٦٩ ، ٧٦ ، ٩٨ ، ٢٣٧ ، ٢٦٩ ، ٤٣٧ .
(١٠٤) سورة الزخرف : ٤٣ / ٨١ .
(١٠٤) تأويل المشكل : ص ٣٧٣ .
(١٠٥) سورة الأنعام : ٦ / ١٥٤ .
(١٠٦) وتأويل مشكل القرآن : ص ٣٩٧ ، ٣٩٨ .
(١٠٧) تأويل مشكل القرآن : ص ٤٢ .
(١٠٨) سورة مريم : ١٩ / ١١ .

إليهم وأومأ ، وقال بعض المفسرين : « كتب إليهم » ، ونراه لا يميل إلى هذا التفسير ، فالتفسير الأول أعجب إليه ، ذلك لأنه سبحانه وتعالى قال فى موضع آخر : ﴿ آيتك ألا تكلم الناس إلّا رمزا ﴾[١٠٩] والرمز : تحريك الشفتين أو الحاجبين ، ولا يكون كتابا[١١٠] .

والذى حرّك ميله هنا حسّه اللغوى ، فالوحى رمز ، والرمز لا يكون بالكتابة ، والقرآن الكريم يفسر بعضه بعضا .

وبالرغم من غلبة المنهج اللغوى على ذوق ابن قتيبة ، إلّا أننا لا نعدم أن نراه يكشف عن حسّ أدبى ، بدأ فى موقعه من تفسير قوله تعالى : ﴿ ضرب اللّه مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شىء ، ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا ﴾[١١١] ، يقول : هذا مثل ضربه اللّه لنفسه ، ولمن عُبِدَ دونه ، فهذا « مثل من جعل إلها دونه أو معه » ومن رزقناه منا رزقا حسنا ، فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون ؟ « فهذا مثله جل وعز ، لأنه الواسع الجواد القادر الرازق عباده جهرا من حيث يعلمون ، وسرا من حيث لا يعلمون ، وقال بعض المفسرين : هو مثل للمؤمن والكافر ، فالعبد هو الكافر ، والمرزوق : هو المؤمن[١١٢] ، والتفسير الأول أعجب إلىّ ، لأن المثل توسط كلامين ، هما للّه تعالى : أما الأول فقوله : ﴿ ويعبدون من دون اللّه ما لا يملك لهم رزقا من السموات والأرض ولا يستطيعون ﴾[١١٣] . فهذا للّه ومن عبد من دونه ، وأما الآخر ، فقوله بعد انقضاء المثل : ﴿ فلا تضربوا للّه الأمثال إن اللّه يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾[١١٤] ، ولأنه ضرب لهذا المعنى مثلا آخر ، بعقب هذا الكلام ، فقال : « وضرب اللّه مثلا رجلين : أحدهما أبكم (أخرس) ، لا يقدر على شىء ، وهو كَلٌّ على مولاه ، (أى : عيال ، وثقل على قرابته ووليه) ، أينما يوجهه لا يأت بخير » ، ثم قال : « هل يستوى هو ومن يأمر بالعدل ، وهو على صراط مستقيم »[١١٥] ، فجعل هذا المثل لنفسه[١١٦] .

---

(١٠٩) سورة آل عمران : ٣ / ٤١ .

(١١٠) وتأويل مشكل القرآن : ص ٤٨٩ .

(١١١) سورة النحل : ١٦ / ٧٥ .

(١١٢) فى هامش الصفحة : « قال بهذا ابن عباس ، وقتادة ، وقال الطبرى فى تفسيره ١٤ / ٩٩ » ، يقول تعالى ذكره : شبه اللّه لكم شبها أيها الناس للكافر من عبيده ، والمؤمن منهم ، فأما مثل الكافر ، فإنه لا يعمل بطاعة اللّه ، ولا يأتى خيرا ، ولا ينفق فى شىء من سبيل اللّه ماله ، لغلبه خذلان اللّه عليه ، كالعبد المملوك الذى لا يقدر على شىء فينفقه ، وأما المؤمن باللّه ، فإنه يعمل بطاعة اللّه ، وينفق فى سبيله ماله ، كالحر الذى آتاه اللّه مالا ، فهو ينفق منه سرا وجهرا ، يقلو : بعلم من الناس ، وغير علم « هل يستوون » ؟ ، يقول : هل يستوى العبد الذى لا يملك شيئا ولا يقدر عليه ، وهذا الحر الذى رزقه اللّه رزقا حسنا ، فهو ينفق كما وصف ؟ ، فكذلك لا يستوى الكافر العامل بمعاصى المخالف لأمره ، والمؤمن العامل بطاعته .. » .

(١١٣) سورة النحل : ١٦ / ٧٣ .

(١١٤) سورة النحل : ١٦ / ٧٤ .

(١١٥) سورة النحل : ١٦ / ٧٦ .

(١١٦) وتأويل مشكل القرآن : ص ٣٨٥ .

فالذوق الأدبى هنا ، أحسّ جمال السياق ، وأن التفسير الآخر يقلل من تدفق المعانى ، وانسياق الخيال ، وراء المقارنة المضروب لها هذا المثل ، ويأتى التكرار بضرب مثل آخر ، ليكمل بقية زوايا الصورة .

وكان التفاته إلى السياق هنا ، فَلْتَةً ذوقية ، ومما يؤسف له أنها لم تطرد مع النظم القرآنى بوعى تام . ، لكنّا لا نعدم أن نراها فى فصله الذى عقده فى باب « اللفظ الواحد للمعانى المختلفة » ، وكأنه لا يدخل فى صميم « تأويل مشكل القرآن » ، ومثال واحد يعنينا ، يقول فى لفظ « القضاء » : أصل قضى : حتم ، كقوله عز وجل : ﴿ فيمسك التى قضى عليها الموت ﴾(١١٧) ، أى حتمه عليها ، ثم يصير الحتم بمعان ، كقوله تعالى : ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ﴾(١١٨) ، أى : أمر ، لأنه حتم بالأمر ، وكقوله تعالى : ﴿ وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب ﴾(١١٩) ، أى : أعلمناهم ، لأنه لما خبّرهم أنهم سيفسدون فى الأرض ، حتم بوقوع الخبر ، وقوله تعالى : ﴿ فقضاهن سبع سموات ﴾(١٢٠) ، أى صنعهن ، وقوله : ﴿فاقض ما أنت قاض﴾(١٢١) ، أى : فاصنع ما أنت صانع ، ومثله قوله تعالى : ﴿ فأجمعوا أمركم وشركاءكم ثم لا يكن أمركم عليكم غمة ، ثم اقضوا إلىّ ﴾(١٢٢) ، أى : اعملوا ما أنتم عاملون ولا تنظرون ، قال أبو ذؤيب :

وعليهما مسرودتان قضاهما ... داود ، أو صَنَعُ السوابغ تُبَعُ(١٢٣)

أى : صنعهما « داود » و « تبع » وقال الآخر : فى عمر بن الخطاب رضى اللّه عنه .

قضيت أمورًا ثم غادرت بعدها ... بوائج فى أكمامها لم تفتق(١٢٤)

أى عملت أعمالاً ، لأن كل من عمل عملاً وفرغ منه فقد حتمه وقطعه ، ومنه قيل

---

(١١٧) سورة الزمر : ٣٩ / ٤٢ .
(١١٨) سورة الاسراء : ١٧ / ٢٣ .
(١١٩) سورة الاسراء : ١٧ / ٤ .
(١٢٠) سورة فصلت : ٤١ / ١٢ .
(١٢١) سورة طه : ٢٠ / ٧٢ .
(١٢٢) سورة يونس : ١٠ / ٧١ .
(١٢٣) بالهامش ص ٤٤١ – مسرودتان : درعان ، قضاهما : فرغ منهما داود النبى – عليه السلام – أو صنع السوابغ ، الصنع : الحذق بالعمل ، ثم ردّ « تبعا » على « صنع » ، وفى الموضع الأول من اللسان : « سمع أن داود ، على نبينا وعليه الصلاة والسلام ، كان سخّر له الحديد ، فكان يصنع منه ما أراد ، وسمع أن تُبّعًا عملها ، وكان تُبّعُ أمر بعملها ولم يصنعها بيده ، لأنه كان أعظم شأنا من أ يصنع بيده ، والتتابعة : ملوك اليمن ، وأحدهم : تّبع ، سموا بذلك لأنه يتبع بعضهم بعضا ، كلما هلك واحد قام مقامه آخر ، تابعا له مثل سيرته » .
(١٢٤) بالهامش ، بعد تحقيق نسبته : البوائج : جمع بائجة ، وهى الداهية ، ص ٤٤٢ .

للحاكم : قاض ، لأنه يقطع على الناس الأمور ، ويحتم ، وقيل : قضى قضاؤك ، أى فرغ من أمرك ، وقالوا للميت : قد قضى ، أى فرغ .

وهذه كلها فروع ترجع إلى أصل واحد(١٢٥) .

فالسياق هنا هو الذى فَتَّقَ معنى اللفظ ، بالرغم من التزامه بمادة اللفظ ، وجعله المحور الذى يدور حوله السياق ، بعيدا عن العلاقات الجمالية التى يمكن أن تتولد من وجود اللفظ فى معية ألفاظ أخرى ، بعيدا عن ارتباط المعنى بالسياق العام ، لا بالسياق الجزئى فى الجملة .

وقد أعد ابن قتيبة نفسه إعداداً خاصا ليتذوق النظم القرآنى تَذَوُّقَ البصير ، تتلمذ لعلماء متمكنين فى علوم القرآن والعربية ، وتثقف فشعّب ثقافته ، واستمر ملازما للنظم القرآنى ، يتدارسه ويذود عنه ، سنين عددا ، فصار محيطا بخصائصه قادرا على تذوقه ، يفضل العبارة الواضحة على غيرها ، ويركن إلى التأويل المسند بدلا من الاجتهاد المفرد ، ويستفتى المعنى اللغوى فى الحكم ، ثم يلتفت إلى جمال السياق .

تربى تذوق ابن قتيبة فى البيئة اللغوية الفقهية ، فجاء يحمل صفة التحرر ولكن فى ضوء ما يسمح به الالتزام المنهجى اللغوى .

---

(١٢٥) وتأويل مشكل القرآن : ص ٤٤١ ، ٤٤٢ .

نحن وقضية التراث الفلسفى العربى

أ . د . عاطف العراقى*

نود فى هذه الدراسة أن نطرح من جانبنا العديد من القضايا والمشكلات ونعرض لمجموعة من الحلول والتى تدور أساسا حول تراثنا الفلسفى العربى ، وهل نجد فيه تمسكا بالطريق العقلانى ، أم أن الغالب عليه انما هو الاغتراب عن العقل وأحكامه وخصائصه ؟ لماذا خلا عالمنا العربى المعاصر من وجود فلاسفة ؟ ما الفرق بين ماضى الفلسفة العربية وبين حاضرها ؟ إلى آخر هذه القضايا والتساؤلات .

فالدارس لتاريخ الفلسفة العربية يجد التزاما من جانب كثير من الممثلين للفلسفة العربية بالعقل وخصائصه وأبعاده .

صحيح أننا لا نجد عند بعض من يدخلون فى اطار دائرة الفلسفة العربية التزاما بالبعد العقلانى ، ولكن صحيح أيضا أننا نجد افرادا كثيرين يمثلون بعض الفرق الإسلامية بالاضافة إلى أكثر فلاسفة العرب ، نقول نجد عندهم دعوة إلى اعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة ، نجد عندهم تقديسا للعقل وما يدعو اليه من آراء .

ويمكن القول بأننا إذا كنا ندخل فى دائرة الفلسفة العربية من نسميهم بمتكلمى الإسلام كالمعتزلة والاشاعرة ، ومن نطلق عليهم فلاسفة العرب ابتداء من الكندى فى المشرق العربى وانتهاء بابن رشد فى المغرب العربى ، ومن يعبرون عن الطريق الذوق الوجدانى أى الصوفية سواء مثلوا التصوف السنّى أو مثلوا التصوف الفلسفى . نقول إذا كانت دائرة الفلسفة العربية يدخل فى اطارها المتكلمون والفلاسفة والصوفية فاننا لا نجد موقف هؤلاء جميعا من العقل يعد موقفا واحدا ، بل يمكن القول بأن موقف الممثلين للدائرة الكلامية ، غير موقف المعبرين عن الاتجاه الفلسفى ، وبالتالى موقف كل من الفريقين يختلف عن موقف الصوفية ، وليس هذا فحسب بل اننا نجد داخل الاتجاه الواحد كالاتجاه الكلامى أكثر من فرقة من الفرق الإسلامية وموقف كل فرقة من هذه الفرق من العقل يتراوح بين التأييد بكل قوة ، والتأييد بنوع من التحفظ يصل أحيانا إلى درجة التقليل والتشكيك فى قدرة العقل .

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب – جامعة القاهرة .

وإذا استعرضنا أمامنا آراء الممثلين لكل دائرة من الدوائر الثلاث والتى تدخل بدورها فى دائرة الفلسفة العربية بمعناها الواسع فاننا نجد المعتزلة من جهة والفلاسفة من جهة أخرى هم من بين الممثلين للفلسفة العربية أكثرهم تأييدا للعقل وذهابهم إلى أن العقل هو المعيار ، هو الحكم ، هو الدليل المرشد .

واعتقد من جانبى بأننا إذا وضعنا فى اعتبارنا واقعنا العربى المعاصر وما نتحدث عنه من قضايا ومن بينها قضية التجديد ، قضية الاصالة والمعاصرة ، قضية التراث بوجه عام فإن الاتجاه العقلى عند الفلاسفة يعد أكثر فائدة لنا من الاتجاه العقلى عند المعتزلة – لقد غلب على المعتزلة اثارة مجموعة من القضايا التى يغلب عليها الطابع اللفظى ، أى تعد بعض مباحثهم كلاما فى كلام . بالاضافة إلى أننا لا يمكن أن ننسى أنهم حاربوا خصومهم فى الرأى بشدة وعنف بل وصل بهم الحال إلى أن ينظروا إلى الآمر بالمعروف والنهى عن المنكر نظرة غير موضوعية .

لقد بلوروا هذا الأصل الخامس الذى يعد أساسا أصلا عمليا وليس أصلا نظريا وهذا يقلل من قيمة النظرية الفلسفية العقلية ، أقول لقد بلوروا هذا الأصل حول آراء تتفق مع أقوالهم (المعروف) وآراء لا تتفق مع أقوالهم (المنكر) . لقد اتجهوا إلى التعصب والعقلانى لا يتعصب لرأيه بأى صورة من الصور وهل يمكن أن ننسى ما حدث بالنسبة لمشكلة خلق القرآن ، هل نجد مفكرا عقلانيا قديما كان أو معاصرا يستطيع الجمع بين العقلانية من جهة ، والتعصب من جهة أخرى . ان التعصب لا يأتى إلا من معسكر اللامعقول – التعصب لا يدلنا إلا على ضيق الأفق بل البلادة فى الفهم .

وإذا قيل بأن المعتزلة اتجهوا إلى العقل فهذا صحيح ولكنهم إلى حد كبير جدا قد حصروا العقل فى دائرة تأويل الآيات القرآنية . وإذا رجعنا إلى معجم من المعاجم الفلسفية لن نجد من معانى المذهب العقلى ، قصر استخدام العقل على تأويل النص الدينى .

ومهما يكن من أمر فهم أفضل فرقة كلامية . وإذا أثرنا مجموعة من الأسئلة تدور حول الربط بين الماضى والحاضر ، تدور حول ما يمكن أن نأخذه من التراث فإننا ستجد مجموعة من الحلول والاجابات على هذه الأسئلة فى تراث المعتزلة فى حين أننا نقول لبقية الفرق الإسلامية : وداعًا . فقد أديتم دورا يعدّ تعبيرًا عن ضيق الأفق والظلام فى الماضى ، الماضى البعيد ، وليس من الضرورى أن يكون لكم دور ، أى دور فى حاضرنا وفى مستقبلنا .

ونود أن نقف وقفه قصيرة عند أصل من أصول المعتزلة وهو أصل العدل وذلك حتى يتسنى لنا الربط بعد ذلك بين دور العقل وتراثنا الماضى وبين الاحتكام إلى العقل فى حياتنا المعاصرة كما سنقف من خلال حديثنا عن التأويل وقفه قصيرة عند ابن رشد .

لقد بحث المعتزلة فى أصل العدل بحثا دقيقا مستفيضا ويمكن القول بأن هذا الأصل يعد من أهم الأصول التى بحثوا فيها والتى فرعوا عنها مجموعة من الفروع الهامة .

لقد تفرع عن أصل العدل ذهاب المعتزلة إلى القول بحرية الارادة وذهابهم إلى القول بالحسن والقبح العقليين كما قالوا بالصلاح والأصلح إلى آخر تلك الآراء والافكار والنظريات التى تحتل أهمية كبيرة ليس عند المعتزلة فحسب بل فى فكرنا العربى .

إن المعتزلة حين قالوا بأصول خمسة وهى التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، قد ركزوا كثيرا وتركوا الكثير من الدراسات والكتب والرسائل حول الأصل الأول والأصل الثانى من هذه الأصول الخمسة ولذلك يقال عن المعتزلة انهم أهل العدل والتوحيد .

بالاضافة إلى أن الأصول الثلاثة الأخرى انما يرتبط بعضها بأصل العدل الذى يعد أهم أصولهم كما سبق أن قلت ، فالأصل الثالث وهو الوعد والوعيد يعد متفرعا إلى حد كبير عن أصل العدل عندهم إذ أن الثواب (الوعد) والعقاب (الوعيد) يترتب على القول بعدالة الله سبحانه وتعالى ويترتب على القول بحرية الارادة وقد سبق أن أشرت إلى أن القول بحرية الارادة يعد بدوره متفرعا عن أصل العدل عندهم .

لقد ذهب المعتزلة فى دراستهم لأصل العدل إلى القول بأن الإنسان يعد مخيرا لا مجبرا ومن أجل ذلك نجدهم يقومون بالرد على الحجج التى قدمها الجبرية أو الجهمية ، اتباع جهم بن صفوان وارسلوا الوفود لمناظرة جهم واصحابه من القائلين بالجبر وأن الإنسان لا يعد حرا بأى وجه من الوجوه .

ولقد قسم المعتزلة الحجج التى قالوا بها للرد على الجبرية ولتأييد قولهم بالحرية إلى قسمين : حجج شرعية وحجج عقلية ، وقد استندوا إلى الكثير من الآيات القرآنية واستفادوا من التراث الدينى الإسلامى استفادة لا حد لها حتى أنهم فى الحجج العقلية التى تركوها لنا لتأييد القول بالحرية ، قد استندوا إلى بعض الحجج الشرعية وهذا يدلنا من جهة على أنهم استفادوا من تراثنا الدينى الإسلامى استفادة كبيرة ، إذ انهم – أى المعتزلة – أولا واخيرا فرقة من الفرق الإسلامية ، ويدلنا من جهة أخرى على مدى الارتباط بين الحجج الشرعية والحجج العقلية إذ يوجد تكامل بين كل نوع منهما والنوع الآخر .

وإذا كان المعتزلة قد قاموا بالرد على الجبرية أو الجهمية اتباع جهم بن صفوان فإن المعتزلة قاموا أيضا بالرد على الاشاعرة فى مجال بحثهم فى مشكلة القضاء والقدر لقد فعل ذلك المعتزلة الذين جاءوا بعد نشأة الاشاعرة ، وإذا رجعنا إلى كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار المعتزلى وجدنا حوارا فكريا رائعا بين القاضى عبد الجبار كواحد من أعلام المعتزلة من جهة ، والجبرية والاشاعرة من جهة أخرى .

وما يقال عن اهتمام المعتزلة بالبحث فى مشكلة القضاء والقدر باعتبارها مشكلة ترتبط ارتباطا مباشرًا بأصل العدل عندهم ، يقال أيضا عن اهتمامهم بالبحث فى الحسن والقبح العقليين .

لقد ترك لنا المعتزلة مئات الصفحات فى كتبهم ورسائلهم والتى إن دلت على شىء ، فإنما تدل على أن المعتزلة اهتموا اهتماما لا حد له بالبحث فى مشكلة الحسن والقبح العقليين — أى ارجاع التمييز بين الحسن والقبيح أو الخير والشر إلى العقل .

لقد كان متوقعا من المعتزلة كفرقة من الفرق الإسلامية التى اعتزت بالعقل اعتزازا كبيرا أن تجعل معيار التمييز بين الخير والشر ، أى بين الحسن والقبح إلى العقل أساسا .

إن المعتزلة قد ذهبوا إلى اللّه تعالى قد خلق لنا عقولا نستطيع بمقتضاها وعلى أساسها التمييز بين شىء يعد خيرا وشىء يعد شرا . شىء يعد حسنا وشىء آخر يعد قبيحا . وهذا يدلنا على الحكمة الآلهية البالغة وعناية اللّه تعالى بموجوداته أو مخلوقاته ومن بينها الإنسان .

والواقع أن أصل العدل إذا كان من أهم أصول المعتزلة فإن سبب ذلك يعد راجعا أساسا إلى ما تفرع عنه من فروع تعد بدورها بالغة الأهمية .

فإذا كان المعتزلة كما سبق أن أشرت قد بحثوا فى مشكلة القضاء والقدر وبحثوا أيضا فى مشكلة الحسن والقبح وارجعوا التمييز بينهما إلى العقل فقد بحثوا أيضا فى غائية العالم أو الطبيعة .

لقد قدم المعتزلة الكثير من الأدلة على أن اللّه تعالى قد أتقن كل شىء صنعا . قدم المعتزلة الكثير من الحجج على أن اللّه تعالى يعد حكيما . ان حكمة اللّه تعالى تتجلى فى المخلوقات التى خلقها . لقد ضرب المعتزلة الكثير من الأمثلة التى تبين لنا كيف يرتبط كل موجود بالموجود الآخر . كيف يرتبط كل موجود فى العالم السفلى بموجودات العالم العلوى ، فالعالم إذن لم يوجد عبثا أو مصادفة بل ان اللّه تعالى قد خلق العالم على أحسن صورة . ان اللّه تعالى قد أبدع الموجودات ورتب العلاقات بين كل موجود والآخر ويتجلى ذلك فى البحار

والانهار والمحيطات والنجوم والكواكب والشمس والقمر .

لقد بحث المعتزلة أيضا فى الصلاح والأصلح واعتبروا البحث فيه من الفروع التى تتفرع من أصل العدل عندهم . ان الله تعالى قد فعل ما فيه صلاح لعباده بل فعل ما هو الأصلح لعباده .

قلنا أن المعتزلة قد اتجهوا إلى حد كبير اتجاها عقليا ، وذلك على الرغم من فهمهم القاصر فى بعض الاحيان لما تعنيه كلمة العقل ولما يعنيه الاتجاه أو المذهب العقلانى .

ونود الاشارة إلى أننا نلاحظ أن درجة الاقتراب أو الابتعاد من العقل انما يحددها مدى التزام المفكر أو ابتعاده عن التأويل .

وسنقف وقفه قصيرة عند هذا المجال نظرا لأننا نعتقد من جانبنا أننا إذا أردنا الربط بين الماضى والحاضر والمستقبل فلا مفر من الاعتماد على التأويل وإذا قمنا بسد الطريق أمام التأويل فمعنى هذا اننا قلنا للعقل وداعا . معنى هذا أننا سنجد تراثنا وكأنه لا فائدة منه فى حياتنا الحاضرة أو المستقبلة .

يلاحظ اذن أن أكثر المفكرين تمسكا بالتأويل هو أكثرهم تمسكا بالجانب العقلى وبالتالى فإن أقل المفكرين لجوءا إلى التأويل هم الذين لا يسمحون للعقل بدور واضح .

ومن هنا نجد اختلافا بن موقف المعتزلة وابن رشد فى التأويل وبين موقف أهل الظاهر والحشوية فى التأويل على النحو الذى سنشير إليه بعد قليل .

فالصنعانى : فى كتابه (ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان) لا يرحب بالتأويل وذلك حين يقول : إن المتأولين انما يعينون وجوه التأويل بالظن أو الاحتمال فأما الاحتمال فليس علما بالبتة لا حقيقة ولا مجازا . وأما الظن فقد يسمى علما مجازا ولكنه هنا ممنوع لأن العلم المضاف إلى الله تعالى لا يجوز فيه إلا الحقيقة .

وابن تيمية : أيضا فى كتابه (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) لا يرحب بالتأويل إذ أنه يقول : ان الناس لو ردوا إلى غير الكتاب والسنة من عقول الرجال ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافا واضطرابا وشكا وارتيابا .

والسيوطى : هو الآخر لا يأخذ بالتأويل وذلك حين يبين لنا أتفاق أهل الحديث ، أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل . أما السبب فى اختلاف أهل البدعة كما يسميهم هو أنهم أخذوا الدين من المعقولات والآراء فإن النقل والرواية عن الثقات قلما يختلف فأما دلائل العقول فقلما تتفق بل عقل كل واحد يرى صاحبه غير ما يرى الآخر .

وقد ارتبط التأويل بمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، فالفيلسوف الذى يرى أنه لابد من القيام بالتوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الشريعة والحكمة لابد أن يلجأ إلى التأويل ولا يقف عند ظاهر الآيات وتأويله يكون بالنسبة للآيات المتشابهات وليس بالنسبة للآيات المحكمات .

ونجد اختلافا بين الفلاسفة والمفكرين حول القيام بتأويل آيات تتعرض لمشكلات معينة من بينها مشكلة الخلود أو البعث . فابن سينا على سبيل المثال فى دفاعه عن القول بأن البعث سيكون فقط للنفس أو الروح دون الجسم ، نجده يقوم بتأويل الآيات التى تجد فيها ذكرا للثواب أو العقاب الحسى والجسمى وعلى العكس من ذلك نجد الغزالى ينقد موقف ابن سينا ، بل يذهب إلى تكفيره لأن الآيات الخاصة بالخلود والتى نجد فيها ذكرا لثواب وعقاب حسيين من الآيات المحكمات ومن هنا لا يكون من حق الفيلسوف – فيما يرى الغزالى – القيام بتأويلها .

وإذا رجعنا إلى الفرق الكلامية ، وجدنا أن أكثرها لجوءا إلى التأويل فرقة المعتزلة وفرقة الشيعة .

فالشيعة يلجأون إلى تأويل كثير من الآيات طبقا لفكرتهم فى الظاهر والباطن . والمعتزلة فى أصولهم الخمسة يلجأون إلى تأويل الآيات التى لا تتفق مع اتجاههم العقلى . انهم يؤمنون بنزعة عقلية ومن هنا يجدون من واجبهم تأويل الآيات التى لا تؤيد فى ظاهرها ما يعتقدون به .

وهذا نجده واضحا بصفة خاصة فى أصلى التوحيد والعدل وعندهم وهما من أهم أصولهم الخمسة التى يقولون بها . فبناء على العقل يؤمنون بالتنزيه وليس التشبيه أو الجسمية ومن هنا يؤولون قوله تعالى : ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾ وقوله تعالى : ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ واذا كانوا يؤمنون بأن الله تعالى ليس جسما ، وليس فى جهة معينة ، فانهم يؤولون الآيات التى تفيد الرؤية فى الآخرة لأن الرؤية ترتبط بالجهة والجسمية .

ونجدهم أيضا يؤولون الكثير من الآيات الخاصة بالقضاء والقدر . فهم يقولون بحرية الارادة الإنسانية – كما سبق أن أشرنا – نظرا لايمانهم بالعدل وايمانهم بالوعد والوعيد ، ومن هنا كانوا حريصين إذا وجدوا آية تفيد فى ظاهرها معنى الجبر ، على القيام بتأويلها ، حتى تتفق مع ما يؤمنون به ، تماما كما فعلوا فى كل المشكلات التى بحثوا فيها كالعلاقة بين الذات والصفات ومشكلة خلق القرآن ، ومشكلة الرؤية ، إلى آخر تلك المشكلات الكلامية التى بحثوا فيها بحثا مستفيضا .

أما الآيات التى تتفق وما يؤمنون به فانهم يذكرونها كما هى دون تأويل . وكان قيامهم بتأويل الآيات القرآنية ضروريا فيما يرون لوجود فرق أخرى اعتقدت غير ما يعتقدون . ولكى يقوموا بالرد عليهم كان لا مفر أمامهم من تأويل الآيات القرآنية . فالاشاعرة مثلا دور التأويل عندهم كان أقل من دوره عند المعتزلة فالاشعرى مؤسس الفرقة لا يحارب التأويل ولكنه يرى أنه إذا تعارض النص مع العقل فلا بد من التضحية بالعقل فى سبيل النص الدينى .

ومن هنا نجد المعتزلة حريصين على تأويل الآيات القرآنية ، وهم فى معرض ردهم على الاشاعرة . ويتضح هذا تماما إذا رجعنا إلى كتاب من كتبهم وهو كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار المعتزلى .

ويذهب ابن رشد فى مجال دفاعه عن التأويل والقياس العقلى إلى أن طباع الناس متأصّلة فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان ، اذ ليس فى طباعه اكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالاقوال الخطابية تصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانية .

وهذه التفرقة بين الطبقات الثلاث أو بين أنواع الأدلة تؤدى إلى نظرية فى التأويل . فالنظر البرهانى – فيما يرى ابن رشد – ان أدى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فان ذلك الموجود اما أن يكون قد سكت عنه الشرع أو تعرض له – فإن كان من النوع الأول فلا تعارض بينهما . وهذا النوع المسكوت عنه هو بمنزلة ما سكت عنه من الاحكام الشرعية فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى . أما من جهة النوع الثانى فإن الشريعة إذا نطقت بشىء فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان أو مخالفا ، فإن كان موافقا ، فلا قول هناك ، وان كان مخالفا طلب هنا تأويله .

ويقول ابن رشد : نحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد فى الجمع بين المعقول والمنقول (فصل المقال ص ٨) .

وهكذا يتبين لنا كيف أن ابن رشد كواحد من الفلاسفة كان يدعو إلى تأويل الظاهر واللجوء إلى القياس العقلى ، محددا لنا معنى التأويل وشروطه وقواعده .

ونستطيع القول بأن أبعاد المنهج عند فيلسوفنا ابن رشد تجاه المتمسكين بالوقوف عند ظاهر الآيات يتمثل أساسا فى موضوعين يرتبط كل منهما بالآخر بصورة أو بأخرى .

الموضوع الأول هو دفاع ابن رشد عن التأويل العقلى سواء بالنسبة لاستخدام القياس الشرعى فى مجال الشرع أو القياس العقلى فى مجال الفلسفة .

أما الموضوع الثانى أو المجال الثانى فيرتبط – كما ذكرنا – بالمجال الأول ويتمثل فى قيام ابن رشد بنقد رأى أهل الظاهر .

وسنحاول فيما يلى تحليل موقف ابن رشد بالنسبة لكل موضوع من الموضوعين تحليلا نركز فيه على ابراز العناصر الداخلة فى هذا الأطار .

لعلنا قد أشرنا اشارات مقتضبة لموقف ابن رشد من التأويل وكيف أن التأويل عنده إذا كان يقوم على أساس العقل فإن هذا قد أدى به إلى نقد آراء كثير من المفكرين وأيضا اتجاهات بأكملها رأى أنها لا تتفق مع التيار العقلى .

ولعل من أبرز الكتب التى بحث فيها فيلسوفنا موضوع التأويل كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » إذ أن هذا الكتاب كما هو واضح من عنوانه يبحث فى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة وإذا كان الفيلسوف من الذين يبحثون فى هذا الموضوع فلابد من دعوته إلى التأويل حتى يمكنه بالتالى التوفيق بين هذين المجالين مجال الدين من جهة ومجال الفلسفة من جهة أخرى .

ولكن ليس معنى ذلك أن ابن رشد لا يبحث موضوع التأويل إلا فى هذا الكتاب إذ أننا لو رجعنا إلى كتبه المؤلفة الاخرى كمناهج الأدلة فى عقائد الملة وتهافت التهافت ، وجدناه يشير إلى موضوع التأويل بصورة أو بأخرى وذلك أثناء عرضه لكثير جدا من الموضوعات الفلسفية التى تناولها بالدراسة ، وخاصة تلك التى تتعلق بالمجال الميتافيزيقى .

بل اننا لا نعدم وجود اشارات عديدة لموضوع التأويل اثناء قيامه بشرح الكثير من كتب الفيلسوف ارسطو ، سواء كان شرحا كبيرا أو تلخيصات . وقد كان هذا متوقعا من جانبه ، لأن دراسته للفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو ، واعجابه بهذه الفلسفة ، لابد أن تؤدى به إلى أن ينادى بالتأويل حتى يفتح على الاقل الطريق امام الفلسفة والتفلسف .

وإذا كنا قد ذكرنا منذ قليل أن كتاب فصل المقال يعد من أبرز الكتب التى يتناول فيها ابن رشد بالدراسة موضوع التأويل ، فان سبب ذلك أن هذا الكتاب يتضمن إلى حد كبير الاساس النظرى للتأويل ، أما الكتب الأخرى المؤلفة والشارحة ، فإنها تعبر إلى حد كبير عن التطبيقات لهذا الأساس .

بعد هذا نقول ان ابن رشد حين حاول التوفيق بين الفلسفة والدين فإن هذا التوفيق من جانبه بصرف النظر عن مدى صواب هذه المحاولة أو خطئها ، وبصرف النظر عن نجاحها أو فشلها انما تقوم أساسا على الاعتراف بالتأويل .

نخرج من هذا كله إلى القول بأن قضية التأويل إذا كان قد اهتم بدراساتها والبحث فيها أكثر مفكرى وفلاسفة الإسلام ومن بينهم المعتزلة وابن رشد فان سبب ذلك هو أنها ترتبط بكثير من الابعاد والمجالات الفكرية عندهم . إذ لا يمكن للمفكر أو الفيلسوف البحث فى قضايا تدخل فى الاطار الدينى أو على الاقل ترتبط به من قريب أو من بعيد إلا إذا بحث فى موضوع التأويل وعلى أىّ أساس يقوم به وما هى أبعاده وصوره ، بالاضافة إلى أن الفلاسفة إذا كانوا قد بحثوا – كما فعل ابن رشد – فى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة ، فإنه لم يكن أمامهم إلا أن يبحثوا فى قضايا التأويل بصورة أو بأخرى . ولعلنا لو رجعنا إلى كتاب الحروف للفارابى فى المشرق العربى وكتاب فصل المقال فيما بين الحكمة الشريعة من الاتصال لابن رشد فى المغرب العربى لوجدنا اهتماما وتركيزا من جانب الفيلسوف المشرقى والفيلسوف المغربى على الاهتمام بالبحث فى قضية التأويل .

ولكن هذا لا يعنى أن البحث فى التأويل قد اقتصر على هذين الفيلسوفين فحسب ، بل اننا نضرب مجرد أمثلة ، إذ قد تبين لنا أن الفقهاء قد يلجأون إلى التأويل كما يلجأ إليه علماء الكلام ، ويلجأ إليه أيضا الفلاسفة . وما نود التأكيد عليه بناء على ما تبين لنا ، أن المفكر بقدر ما يكون معتزا بالعقل ، بقدر ما يكون موافقا على القيام بالتأويل وموسعا لمجالاته . ولعل هذا هو السبب فى اننا نجد رجالا كالمعتزلة ، وفيلسوفا كابن رشد ، من أكثر المفكرين تمسكا بالتأويل .

لابد اذن إلى السعى بكل قوتنا نحو التأويل . هذا اذا أردنا طريقا مفتوحا للفلسفة العربية . وبدون ذلك ستظل الفلسفة العربية راكدة تماما .

ولا نود الوقوف أكثر من ذلك عند أمثلة من الماضى اذ اننا نود فى دراستنا هذه الانتقال من الماضى إلى الحاضر وذلك عن طريق بيان أن العقل إذا كان قد أدى دورا ، ودورا بارزا فى تراثنا الفلسفى العربى فى الماضى وأدى الالتزام به إلى وجود مجموعة من المفكرين والفلاسفة الذين نباهى بهم بين الأمم قاطبة فى مشرق الدنيا ومغربها ، فإن الالتزام بالاتجاه العقلى يجب أن يأخذ وضعه فى تراثنا الحاضر وأول ما نود أن نشير إليه أن انفتاح أمتنا العربية فى الماضى على تراث القدماء قد لعب دورا حيويا ومؤثرا فى ايجاد مجموعة من الفلاسفة والمفكرين العظام .

إن فلاسفة العرب إذا كانوا قد تأثروا بكثير من الآراء التى سبقهم إليها فلاسفة اليونان القدامى ، إلا أنهم أضافوا أضافات جديدة بل قالوا بآراء لم توجد عند أسلافهم من فلاسفة اليونان وبحثوا فى مشكلات من خلال منظور ، لا نستطيع أن نقول عنه – إذا كنا منصفين وموضوعيين فى أحكامنا – انه يعد نفس المنظور الذى نجده عند هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة اليونان القدامى .

ومن هنا فإن فلاسفة العرب إذا كانوا قد تأثروا بكثير من الآراء التى وجدت عند فلاسفة اليونان فإن هذا يعد علامة من علامات الصحة لا المرض ، إذ من الطبيعى أن يتأثر هذا الفيلسوف أو ذاك بآراء سبقته . وهل نستطيع دراسة آراء الفلاسفة المحدثين بل آراء الفلاسفة المعاصرين فى أوربا وغيرها من بلدان ، دون أن نرجع إلى آراء فلاسفة اليونان .

وإذا كان هذا هو حال الفلسفة العربية قديما سواء فى المشرق العربى أو فى المغرب العربى من حيث الازدهار والقوة والخصب فهل نجد هذا كله منطقيا على حال الفكر الفلسفى العربى فى عالمنا العربى المعاصر .

اننا إذا انتقلنا من الحديث عن ماضى الفلسفة الاسلامية إلى حاضر هذه الفلسفة ، وقارنا بين الماضى والحاضر لوجدنا أن هذه الفلسفة التى كانت مزدهرة غاية الازدهار قد تحولت فى أكثر الاحيان فى ايامنا هذه إلى مجموعة من الشروح والتعليقات ومن هنا انعدم وجود فلاسفة فى عالمنا العربى المعاصر منذ ثمانية قرون أى منذ وفاة ابن رشد .

صحيح اننا نجد فى هذه البلدة أو تلك من بلدان العالم العربى ، فى مصر أو فى غيرها مجموعة من المفكرين ولكنه من الاسراف فى القول أن نقول انهم يدخلون فى اطار تاريخ الفلاسفة – نجد فى مصر الشيخ محمد عبده وطه حسين ونجد فى سوريا عبد الرحمن الكواكبى . وهؤلاء حاولوا الاصلاح الفكرى بصورة أو بأخرى ولكن لا نستطيع أن نقول انهم فلاسفة ولا يعنى هذا القول من جانبنا التقليل من دورهم . ليس هذا ما نقصده اطلاقا ، بل يكون دور المصلح فى مجال الفكر ، اهم من دور الفيلسوف ولكن ما نقصده هو أننا لو طبقنا المعايير التى على أساسها نقول أن فلانا من الناس يعد فيلسوفا فاننا لا نجد هذه المعايير تنطبق عليهم .

ومن هنا فاننا نقول انه ليس فى عالمنا العربى الآن فلسفة عربية قوية ومزدهرة . ونقول أيضا أنه لا يوجد الآن فى عالمنا العربى ، من مشرقه إلى مغربه ، فيلسوف من الفلاسفة ومن حق القارىء أن يتساءل عن الاسباب التى أدت إلى عدم وجود فلاسفة فى عالمنا العربى المعاصر .

والواقع أن هذه الاسباب تعد أسبابا كثيرة متفرقة ومتشابكة من جانبنا أن نقول أن بعضا منها يرجع إلى الماضى وبعضًا منها يرجع إلى الحاضر .

ان الاسباب التى ترجع إلى الماضى تتمثل فى قيام مجموعة من المفكرين المشهورين ، وعلى الاصح نحن الذين أضفينا عليهم حالات الشهرة ومنهم الغزالى عدو الفلسفة وابن تيمية الذى هاجم الفلسفة هجوما عينفا ، قيام هؤلاء بالتقليل من شأن الفلسفة . ونظرا لشهرة هؤلاء المفكرين فإن هذا قد أدى إلى انحسار الفلسفة فى عالمنا العربى المعاصر .

ومن الأسباب التى ترجع إلى الحاضر ، اننا حتى الآن لم نتجاوز مرحلة طبع التراث أو تحقيق التراث . لو نتجاوز هذه المرحلة إلى مرحلة احياء التراث ولا يخالجنى شك فى أننا لو وقفنا عند مرحلة الطبع أو التحقيق ولم نتجاوزهما إلى الاحياء فلن نجد فلاسفة فى عالمنا العربى حتى لو مر علينا عدة قرون من الزمان .

سبب آخر يتمثل فى أننا حتى الآن لم نتفق على أساس نقيم عليه دراستنا للأصالة والمعاصرة وهذا قد أدى إلى أننا لا نجد حتى الآن معالم ثقافة عربية محددة ، والفيلسوف أى فيلسوف ، لا يستطيع أن يقدم مذهبا فلسفيا إلا إذا عاش فى ظل ثقافة محددة عدة أجيال ويتفاعل معها ويكون مذهبه ناتجا عن تفاعله مع هذه الثقافة ، أى سببا لها ، ونتيجة لها وفى نفس الوقت يكون سببا لدفع هذه الثقافة إلى الامام .

أقول وأؤكد على قولى هذا لاننى اعتقد أن الأصالة وحدها لا تكفى والمعاصرة وحدها لا تكفى ولا بد من المزج بينهما مزجا دقيقا ، ان الاصالة وحدها تكون نصف شخصية الإنسان والمعاصرة وحدها تكون النصف الآخر وإذا أردنا لأنفسنا نحن العرب ، التكامل وعدم ازدواج الشخصية ، فلابد أن تكون لنا شخصيتنا البارزة المحددة المعالم التى تكون نتيجة للاصالة والمعاصرة معا .

ولكن على أىّ أساس يتم حل هذه القضية ، قضية الأصالة والمعاصرة ؟ يبدو لى أن الأساس هو العقل . نرجع إلى تراثنا ونأخذ منه المعقول فقط ، ثم نمزج هذا المعقول بالجانب الحضارى المعاصر ولن نجد صعوبة فى ذلك اذ أن جانب المعاصرة يعد جانبا متمسكا ومعتزا بالعقل . ويقينى أن أسلافنا من الفلاسفة قد قدموا لنا الكثير من الاتجاهات العقلية وبحثوا على أساسها فى المشكلات الفلسفية ، وواجبنا أن نحافظ على هذا الجهد الذى قاموا به لا أن نستخف به . لقد تركوا لنا حديقة مزدهرة بالافكار العقلية ولابد أن نستفيد منها لا أن نهملها أما أن نبحث عن اتجاهات غير عقلية ونتمسك بها فلن نجد أى حل لقضية الاصالة والمعاصرة .

احياء التراث على أساس العقل يعد واجبا علينا إذن إذا أردنا أن نجد فلاسفة فى عالمنا العربى الاسلامى بعد انقطاع طال واستمر ثمانية قرون ومهما يكن من أمر فإن انشاء أول قسم للفلسفة وهو قسم الفلسفة بآداب القاهرة يرجع إلى نصف قرن تقريبا ونصف قرن لا يكفى لان يكون لدينا فيلسوف من الفلاسفة .

لابد حين قيامنا باحياء التراث ، من خلع مفهومات جديدة على أفكار فلاسفتنا ومن هنا فاننا يمكن أن نأخذ منهم الطريق أو المنهج وليس من الضرورى أن نأخذ منهم المشكلات التى بحثوا فيها وخاصة إذا كانت مشكلات تاريخية مرتبطة بزمان معين أو مكان معين ، نأخذ منهم المنهج العقلى وعلى أساس هذا المنهج العقلى نبحث فى مشكلاتنا .

وإذا تساءلنا عن أهمية وضرورة الفلسفة فى عالمنا العربى الاسلامى فاننا نستطيع القول بأنها من ألزم الاشياء لنا . فمهما تقدم العلم فلن يستغنى عالمنا العربى عن الفلسفة العربية وعن فلاسفة عرب يمثلون دور الرواد والمعبرين عن حضارة عصرنا . فلاسفة يتأثرون بقيم الإسلام وما أعظمها من قيم يجد فيها الدارس عمقا وأصالة ويستفيد منها فى بلورة أفكار مذهبه .

الحاضر اذن – إذا التزمنا بالدقة والموضوعية – لا يوجد فيه فلسفة دقيقة ولا يوجد فيه فلاسفة ، فما هو الحال بالنسبة لمستقبل الفلسفة العربية ؟

سؤال يتردد كثيرا . ومن جانبى أقول أننا لو التزمنا باحياء التراث وتقدمنا خطوة أو خطوات نحو حل مشكلة الاصالة والمعاصرة فقد نجد مستقبلا فيلسوفا أو أكثر من فيلسوف وإذا كان هذا يعد امرا صعبا إلا أنه يعد واجبا علينا للاهمية الكبرى للفلسفة والفلاسفة . أن ماضى الفلسفة كان مزدهرا وحاضرها الآن – يعد مظلما تماما . ومستقبلها قد يكون مشرقا اذا تجاوزنا عن الأسباب التى أدت إلى أنهيارها فى الحاضر وهذه الأسباب منها ما أشرنا اليه ، ومنها ما فضلنا أن نسكت عنه ونخفيه وما خفى كان أعظم ، ولكن كل أملنا أن نجد فلاسفة فى عالمنا العربى فى مستقبل أيامنا ، نظرا لاننا لا نستطيع الاستغناء عن الفلسفة العربية فى تكوين شخصيتنا العربية .

ونود فى آخر دراستنا أن نشير إلى مجموعة من النقاط والعناصر وسنركز على بيان مدى ارتباط وظيفة الفلسفة بواقعنا العربى المعاصر وذلك من خلال تحديد معنى الفلسفة من جهة ، وخصائص التفكير الفلسفى من جهة ثانية ، والربط بين ايجابيات ماضى تراثنا وما نحتاج إليه فى حياتنا المعاصرة من جهة ثالثة .

نود أن نشير إلى أن الفلسفة لا تعد كما يزعم الكثيرون بعيدة عن الحياة والمجتمع . فالفيلسوف لا يعيش فى برج عاجى كما يظن خطأ . وكل فيلسوف ترك لنا مذهبا فلسفيا انما

كان متأثرا ومعبرا عن الواقع الذى يعيش فيه وفى نفس الوقت كان قائلا بأفكار خلاقة مبدعة تنير للإنسان طريقه وتؤدى وظيفة اجتماعية محددة . فأغلب الثورات الاقتصادية والسياسية انما قامت على أساس أفكار فلسفية محددة . وكل تغيير أو اصلاح جذرى انما يتم بناء على الايمان بفكرة من الأفكار الفلسفية .

ومن هنا يمكن القول بأن للفلسفة وظيفة اجتماعية أى لها بعدها الاجتماعى وما يرتبط به من بعد سياسى .

وإذا قلنا ببساطة شديدة ان الفلسفة تعنى البحث عن حقيقة الاشياء وتجاوز ظاهر الشىء إلى البحث والتنقيب عما وراء هذا الظاهر . اذا قلنا أن الفلسفة لا تكتفى بقراءة السطور ، بل تبحث فيما بين السطور ، فإنه بناء على ذلك يمكن القول بأن الفلسفة لها وظيفتها التحليلية ووظيفتها التركيبية .

ونود الآن أن نشير بايجاز ووضوح إلى الفرق بين الوظيفتين حتى يتسنى لنا ادراك صلة الفلسفة بواقعنا العربى .

فبالنسبة للوظيفة التحليلية لا يخفى علينا أنها تؤمن بهذه الوظيفة سواء فى ميدان العلوم أو فى حياتنا اليومية . والدليل على ارتباط هذه الوظيفة بالجانب الخاص بميدان العلوم اننا نجد فلاسفة وعلماء فى نفس الوقت كنيوتن ورسل واينشتين . والدليل على ارتباط هذه الوظيفة بحياتنا اليومية أننا حينما نقول ان النار قد أدت إلى احراق مسكن من المساكن فمعنى هذا اننا نؤمن بوجود سبب ومسبب أى سبب وراء كل ما يحدث من ظواهر فى حياتنا اليومية .

هذا عن الوظيفة التحليلية . أما الوظيفة التركيبية فإنها تعنى أساسا اقامة بناء تركيبى للكون والإنسان وتبين العلاقة بين الكون المادى من جهة والإنسان من جهة أخرى ووجه التفاعل بينهما ، كما أن الفلسفة بمقتضى وظيفتها التركيبية تبحث فى مشكلات عديدة من بينها هل نجد للحياة هدفا أم لا ؟ وما معنى الحياة ؟ وهل هناك ضرورة لوجودنا على ظهر الأرض ؟ وما معنى التشاؤم ؟ وما معنى التفاؤل ؟ وما مصيرنا بعد الموت ، وهل نحن احرار أم نحن مجبرون لا حول لنا ولا قوة ؟ هل تخضع اخلاقنا للانانية أم أنها يسودها الغيرية وحب الخير للآخرين ؟ إلى آخر تلك التساؤلات والمشكلات التى تبحث فيها الفلسفة .

والمتأمل فى واقعنا العربى المعاصر ، واقعنا الذى نعيشه ونحياه ، يلاحظ أن واقعنا فى واد ، والفلسفة فى واد آخر ، وهذا لا يعد تقصيرا من جانب الفلسفة ، بل التقصير من جانبنا نحن ، فإذا قلنا أن الفلسفة تهتم بالبحث فيما وراء الظاهر ، تهتم بالبحث فى حقيقة الاشياء إلا اننا فى حياتنا نميل إلى السطحية وعدم التعمق . يغلب على كثير من كتابنا حين

يتناولون بالدراسة البحث فى اية مشكلة من المشكلات ، الميل إلى عدم التعمق ، الميل إلى عدم الاحاطة بكل جوانب الموضوع الذى يبحثون فيه .

يضاف إلى ذلك انتشار التفكير الخرافى فى حياتنا الاجتماعية وواقعنا الذى نعيش فيه ونحياه ، ان مساحة اللامعقول فى عالمنا العربى المعاصر تعد اضعاف اضعاف مساحة المعقول . وللأسف الشديد نجد اناسا من المشهورين كتابا كانوا أو متحدثين هم الذين يدعون إلى الخرافة واللامعقول ، ونظرا لشهرتهم اعلاميا فإن الناس بالتالى تصدقهم فى أقوالهم ، فى حين أن الشهـ ـرة عمياء ، وليس من الضرورى للشخص المشهور أن يكون كلامه صوابا .

اننا لو حكمنا العقل فى حياتنا ، العقل الذى على اساسه تقوم اكثر المذاهب الفلسفية فإن أحوال مجتمعاتنا العربية ستكون على احسن صورة ممكنة بحيث نلحق بركب الحضارة .

ان الفلسفة كأى علم من العلوم ، كأى فن من الفنون لها خصائصها والتى بدونها لا يعد الفكر ، فكرا فلسفيا . وللأسف الشديد لا نجد صدى لهذه الخصائص فى حياتنا الفكرية وفى واقعنا الاجتماعى . والقارىء لابد أن يدرك صدق ما نقوله إذا عرف أن من خصائص الفكر الفلسفى ، الاستقلال بمعنى عدم تقليد أفكار الآخرين ، والتفكير الهادىء المتزن الذى يبعدنا عن التعصب ، وأيضا المرونة بمعنى أن الإ نسان يجب ألا يتردد فى التخلى عن آراء يعتقد بها إذا تبين له انها ليست صحيحة .

وإذا أردنا أن نبين أهمية النقد كخاصة من أهم خصائص الفكر الفلسفى فى حياتنا وواقعنا الاجتماعى ، قلنا أن النقد يعنى فتح باب الاجتهاد فى كل ما يعرض لنا من قضايا . النقد يمثل الحركة لا السكون والجمود . إن المعتزلة على سبيل المثال قد حاربوا الجمود والانغلاق ودعوا إلى الشك الذى يعد خيرا من اليقين الذى لا أساس له . فالشك عندهم يعد ضروريا لكل معرفة وأن أول واجب على المكلف هو الشك بحيث أن النظر العقلى إذا لم تسبقه حالة شك فلا فائدة منه ولا جدوى منه . ومن هنا كان المعتزله حريصين على التفرقة بين وظيفة العقل من جهة وبين ما تؤدى إليه العادات والتقاليد والقيود الموروثة من جهة أخرى . ان العقل يؤدى إلى الانفتاح ، والعادات والتقاليد تؤدى إلى الانغلاق إذا كانت عادات نكون فيها مجرد مقلدين لغيرنا دون فهم .

ان التفكير النقدى عند المعتزلة وعند الفلاسفة يمكن أن يفيدنا فى محاربة الخرافات والأوهام التى مازالت للأسف الشديد منتشرة بين كثير من الأفراد .

ولعل الشيخ محمد عبده كان على حق فى دعواته الاصلاحية لان هذه الدعوات كانت تقوم أساسا على النقد ، لقد دعا إلى اصلاح الأزهر فى عصره وذلك بطرق عديدة من بينها

المطالبة بالغاء دراسة الكتب العقيمة الشروح والحواشى التى يلقنها الشيوخ لمريدهم وطلابهم المغلوبين على أمرهم دون فهم . والدعوة إلى ادخال المواد الحديثة فى مناهج التعليم الأزهرى حتى ينفتح طلابه على الحضارة الأوربية الحديثة . صحيح أن ما دعا إليه محمد عبده كان مجالا للهجوم عليه ولكن هذا الهجوم كان صادرا عن اناس يرتضون الكسل لا نفسهم بحيث أنهم ينفرون من تغيير الاوضاع التى كانت سائدة . وكلما نفض الناس عن أنفسهم رداء الكسل وتكون لديهم الحس النقدى كلما ابتعدوا عن الهجوم على التجديد .

والواقع أن أى حركة تجديدية لابد أن تقوم على العقل والنقد ويكون مصيرها فى النهاية الخلود والاستمرار فطه حسين خالد لحسه النقدى ومحمد عبده خالد لحسه النقدى وهكذا نجد أن العقل أو النقد يعد قادرا على أن يواكب بين الماضى والحاضر والمستقبل .

والتيار الفلسفى لكى نجعله مستمرا فلا مناص من الرجوع إلى العقل لكى نواكب تيار الحضارة وعلى أن ندفع بأمتنا العربية إلى الامام . ان أى فكرة تقليدية تعبر عن التخلف ، تعبر عن الرجوعَ إلى الخلف أو الوراء وإذا زعم أصحاب الأفكار التقليدية فى مجتمعنا العربى المعاصر أن أفكارهم تؤدى إلى الصعود إلى الامام فإن حقيقة الامر انه يعد صعودا إلى الهاوية .

إن الدارس المحلل لحركة النهضة الاوربية يجد أن أوربا لم تتقدم إلا لأنها تمسكت بالنقد ، رفعت فلاسفة العقل ومنهم ابن رشد فى أعلى مكانة . أما نحن العرب فقد فضلنا من بين الاتجاهات الفكرية اتجاهات لا تعد اتجاهات عقلية ولا يعد أصحابها فلاسفة كاتجاه الغزالى واتجاه ابن تيمية وغيرهما من اتجاهات تهاجم العقل ولذلك تقدمت اوربا وتأخر الشرق ، تأخر العرب .

اننا لو تأملنا حياتنا الفلسفية اليوم فاعتقد من جانبى أن الاعتقاد بالتشاؤم أفضل من الاعتقاد بالتفاؤل . لقد اسرفنا فى طبع التراث دون أن نسأل أنفسنا أولا هل التراث كله يعبر عن العقل أم أن بعضه يعبر عن اللاعقل ومن هنا فلا يؤدى إلى وجود فلاسفة . ان اجابتى عن هذا السؤال إذا كانت تدخل فى مجال التشاؤم فان سبب ذلك اننى لا أريد أن أحلق فى سماء الخيال والاحلام ، سماء اللامعقول . واعتقد أن من يقول بغير ذلك هو فرد قد غلبت عليه العاطفة والانفعال وهما لا صلة لهما بالتفكير الفلسفى من قريب أو من بعيد .

ولكن هذا كله لا يمنع من السعى بكل قوتنا إلى أن نقدم للعالم أيديولوجية عربية عصرية ، ايمانا من جانبنا بأن الفكر العربى فى حد ذاته يعد فكرا متفتحا ، يعد فكرا يمكنه أن يستوعب الكثير من التيارات والاجتهادات . واذا كان فكرنا العربى يعد فكرا متفتحا ، فانه بالامكان اذن أن نقيم على اساسه ايديولوجية عصرية نقدمها إلى عالمنا المتحضر شرقا وغربا .

ولابد من التأكيد على القول بأننا لن نستطيع ذلك اذا نظرنا إلى التراث قديما من خلال قوالب ضيقة متحجرة . نعم لن يكون بامكاننا ذلك حتى لو ملأنا أرجاء العالم كله صراخا وضجيجا فليست العبرة بالفهم الضيق ولكن العبرة أساسا بالفهم المتفتح والايمان بمبدأ الاجتهاد .

لقد ابتعدنا وابتعدنا كثيرا للاسف الشديد عن الدعوة إلى الاجتهاد ، الدعوة إلى التأويل ، فوصلنا إلى ما وصلنا إليه من حالة يرثى لها . ولن نفيق من تلك الحالة إلا إذا اعتقدنا بأن الخير كل الخير هو النظرة المتفتحة ، النظرة التى تجعل العقل معيارا وأساسا . وكلما ابتعدنا عن العقل ، كلما باعدنا بيننا وبين الأمم المتحضرة ووصلنا إلى حالة من التخلف يسودها الظلام من كل جانب .

اننا أمام طريقين لا ثالث لهما : اما أن نؤمن بالعقل فى فهم الدين وهذا فيما أرى ، طريق الحق ، طريق الصواب ، الطريق الى تقديم ايديولوجية عصرية واما أن نباعد بيننا وبين العقل ، أو نسخر من العقل ، وهذا هو طريق الضياع ، الطريق المغلق . اننا إذا سخرنا من العقل فسيسخر منا العالم كله ويجعلنا مادة للضحك ونكون نحن بأنفسنا قد تسببنا فى ضياعنا وأصبحنا مجالا للسخرية بين الامم ، أصبحنا -- كما قلت -- أضحوكة للعالم كله .

غير مجد فى ملتى واعتقادى محاولة تصور ايديلولوجية عربية عصرية إلا إذا أقمناها على العقل ، إلا إذا وجدنا أمامنا مجموعة من الذين يحاولون فهم الدين من خلال نظرة متفتحة ، أمثال محمد عبده والشيخ شلتوت وبدون هذا فلنعترف بصراحة بأننا لن يكون بامكاننا تقديم أيديولوجية عربية معاصرة وهذا ان دلنا على شىء فانما يدلنا على أنه لا مفر من الرجوع إلى العقل .

فليتجه معشر مفكرينا فى حياتنا الحاضرة إلى العقل إذا أرادوا أن يصلوا إلى أشياء لها قيمتها فى مجال حياتنا الفكرية والفلسفية تماما كما أخذ بعض مفكرينا وفلاسفتنا فى الماضى بالطريق الذهبى ، طريق العقل ، الطريق الذى يعد أعدل الاشياء قسمة بين البشر ، الطريق الذى يؤدى إلى الحضارة ويرتبط بها ويواكبها . الطريق الذى يفرق بيننا وبين الحيوان . وكفانا سخرية من العقل لأن من يسخر من العقل قد يؤدى به سخريته من العقل دون أن يدرى إلى التقريب ، بل التوحيد بين الإنسان والحيوان وأظن أنه لا يرضى لنفسه وللآخرين أن يتحولوا من كائنات آدمية ناطقة إلى حيوانات عجم .

هذا ما أقول به اليوم وأؤكد على القول به . فهل يا ترى سيجد هذا القول صداه عند من يتمسكون بالعقل بحيث يظلون على تمسكهم بالعقل ولا يرضون به بديلا ، وعند من

يسخرون من العقل ويصدرون الاحكام اللاعقلانية فى مجال فكرنا الفلسفى بحيث يرجعون إلى طريق الصواب ، طريق العقل .

نعم لقد باعدنا بين أنفسنا وبين الاعتماد على العقل . وآن لنا أن نعتمد اعتمادا كليا ورئيسيا على هذا العقل الخالد ، العقل الذى ينير لنا الطريق .

■ ■ ■

بعض مراجع الدراسة :

- الفارابى : كتاب الحروف – طبعة بيروت .
- ابن سينا : الاشارات والتنبيهات – طبعة القاهرة .
- الغزالى : تهافت الفلاسفة – طبعة بيروت .
- ابن رشد : تفسير كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو – طبعة بيروت .
- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .
- محمد أقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام – طبعة القاهرة – الترجمة العربية .
- زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى – القاهرة .
- جمال الدين الافغانى : الرد على الدهريين – القاهرة .
- القاضى عبد الجبار المعتزلى : كتاب المغنى فى أبواب التوحيد والعدل – القاهرة .
- ابن باجه : تدبير متوحد – طبعة بيروت .
- عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية – دار المعارف القاهرة .
- عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد – دار المعارف القاهرة .
- محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدنية – تحقيق ودراسة : عاطف العراقى .
- طه حسين : من بعيد .

Aristotle: The logic - London.
Brehier: La philosophie du moyen age - Paris.
Gauthier: Ibn Rochd (Averroes), Paris.
Gilson: History od Christian philosphy. London.
Munk: Melanges de philosophie Juive et Arab e, Paris.
Plato: The republic. English translation. London.
Renan: Averroes et l'averroisme, Paris.
Russell (B): History of Western Philosophy. London.
Taylor (H.O): The mediaeval mind. Harvard.
Wulf: History of Mediaeval philosphy, London.

خمس مشكلات حقيقية
أمام الفلسفة الإسلامية فى العصر الحاضر

أ. د حامد طاهر*

تقديم :

لا توجد فلسفة بدون مشكلات .

وإذا كانت الفلسفة الإسلامية قد نهضت فى الماضى لتواجه عددًا من المشكلات الدينية والفكرية التى برزت فى المجتمع الإسلامى القديم ، فإنها الآن مدعوّة إلى أن تقوم بدورها الذى يُنتظر منها فى مواجهة مشكلات المجتمع الإسلامى المعاصر . ومن الطبيعى أن تتطلب مواجهة المشكلات فى البداية تحديدًا واعيًا لنشأتها ، وتطورها ، وحجمها ، والآثار الناجمة عنها ، ثم يأتى بعد ذلك كله البحث عن حلول مناسبة لها .

وقد آن الآوان أن تنهض الفلسفة الإسلامية بهذا الدور ، وخاصة بعد أن فشلت الفلسفات الوافدة من الغرب أو الشرق على السواء فى معالجة مشكلات المجتمع الإسلامى . ولا شك فى أن غياب دور الفلسفة الإسلامية لفترة طويلة قد أفسح المجال لتلك الفلسفات فى أن تملأ الساحة العربية والإسلامية ، وأن يتقدّم دعاتها ليقولوا لنا : هذا هو الحل . وعند التطبيق : لم يقدم هذا الحل أو ذاك ما كنا نتوقعه من قضاء على المشكلات ، بل على العكس ، زادت الأمور تعقيدا ، والفكر بلبلة ، وعاد المجتمع الإسلامى من جديد يفتش عن حلول أخرى لمشكلاته الحقيقية ...

وتجدر الإشارة إلى أن التيار الإسلامى التقليدى الذى كان له فضل الوقوف فى وجه الفلسفات الوافدة ، وبيان عيوبها ، لم يستطع أن يقدّم حتى الآن تصورًا عصريًا مقنعا لحل

(*) استاذ الفلسفة الإسلامية المساعد بكلية دار العلوم . جامعة القاهرة .

حاسم يمكنه أن يقضى على مشكلات المجتمع الإسلامى . وربما يرجع السبب فى ذلك إلى أن دعاته لم يتسلحوا بشمول الرؤية ، وواقعية الملاحظة لما يجرى فى عالم اليوم ، وهو عالم سريع الحركة ، مختلف السمات عن عالم الأمس . لذلك فإن حلوله ينبغى أن تكون من نوع جديد ، يتطابق مع جدّه مشكلاته ، وشدة تعقيدها .

إن مشكلات المجتمع الإسلامى قد أصبحت بحاجة إلى مفكرين مسلمين على مستوى الفلاسفة ، وهؤلاء بإمكانهم أن ينفذوا بنظرتهم العميقة والشاملة إلى جوهر المشكلة ، وأن يتتبعوا بوعى نقاط نشأتها ، وخطوط تطورها ، فإن بعض المشكلات قد تختفى أحيانًا فى الظاهر ، ولكنها تظل كامنة فى باطن الأرض ، تعمل عملها ، وما تلبث أن تتكشف عن داء خبيث . هؤلاء المفكرون المسلمون — أو الفلاسفة هم الذين بإمكانهم أن ينظروا لمشكلات المجتمع الإسلامى فى إطار الواقع العالمى الذى يحيط بمجتمعهم ، ويتغلغل فى كيانه ، ويسرى — كما هو واضح — فى شئون حياته اليومية . كذلك فإنهم هم الذين يستطيعون أن يرتفعوا عن جزئيات المشكلة ، أو تفصيلاتها الفرعية ، ويحددوا بدقة منبعها الأصلى ، وبذلك فإنهم لا ينخدعون بالمظهر العابر عن الجوهر المستمر .

لكن ينبغى ألا ننتظر من هؤلاء المفكرين — أو الفلاسفة — مفاتيح سحرية يحلون بها المغلقات فحسبهم أن يحددوا أصل الداء ، ويشخّصوا أعراضه ، ويبيّنوا مخاطره على المدى القريب والبعيد . فإذا تقدم أحدهم بعد ذلك بحل ، استحق هذا الحل أن يكون موضعًا للتجربة . والتجربة وحدها هى التى تبيّن كفاءة هذا الحل من تهافته . وهنا يأتى دور العلماء المتخصصين مرة أخرى لكى يقول كل منهم رأيه فى الجانب الذى يتعلق به من هذا الحل : فإذا اثبتت التجربة صحته من جميع الجوانب قبلناه على أنه مفتاح المشكلة الحقيقى ، وأصبح لزامًا علينا أن نأخذ به . وإذا لم تثبت التجربة صحته ، طرحناه ، أو أعدناه للفيلسوف مرة ثانية لكى يعيد تقييم المشكلة من جديد .

بهذا المنهج المحدد — الذى يستفيد من منجزات البحث التجريبى — تستطيع الفلسفة الإسلامية أن تؤدى دورها الجديد فى المجتمع الإسلامى ، فتجمع بين شمول الرؤية وواقعية التجربة . وذلك دون أن تفقد جذورها الممتدة فى أعماق الإسلام . لأن هذه الفلسفة كانت ، ومازالت ، فلسفة دينية ، ومعنى ذلك أنها فلسفة مؤمنة ، وموحّدة ، ملتزمة ومفسّرة . والمطلوب منها الآن أن تتقدم لتأخذ مكانها المناسب الذى ظل فارغًا لوقت طويل[1] .

---

(١) نحيل هنا إلى مقالنا « الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث » . دراسات عربية واسلامية الجزء السادس ١٩٨٧ .

وتقوم فكرة هذا البحث على تحديد عدد من المشكلات التى نراها حقيقية ومعاصرة ، ونحن نضعها فى ترتيب يُبيّن أهميتها ، ونعرضها مع بعض الملاحظات على أمل أن تجد من الأساتذة والزملاء المهتمين بالفلسفة الإسلامية مزيدًا من الفحص والتحليل . والمشكلات التى اخترناها هى :

١ – مشكلة الفهم المنقوص للإسلام .
٢ – مشكلة التعصب المغلق .
٣ – مشكلة التخلّف الحضارى .
٤ – مشكلة التبعية الثقافية .
٥ – مشكلة الأصالة والمعاصرة .

أولًا : مشكلة الفهم المنقوص للإسلام :

ليست هذه المشكلة جديدة على المسلمين ، ولكنها تضرب بجذورها فى تاريخهم الطويل ، وتبدأ مع بدايات التاريخ الإسلامى نفسه . وقد كانت فى مراحل كثيرة وراء معظم المشكلات الأخرى التى فرّقت المسلمين ، وشتّت جهودهم . ومن الملاحظ أنها تعود فى عصرنا الحاضر لتحتل – مرة أخرى – مكان الصدارة ، وتفرض أهميتها لكى تكون لها أولوية البحث والمعالجة .

إن الفهم المنقوص للإسلام له أسبابه ومظاهره . ولكى يمكننا تحديده ينبغى علينا أولًا أن نعرض للفهم المتكامل للإسلام . ولن نحتاج فى هذا الصدد إلى تفصيلات كثيرة فهى قريبة ومتوافره . وإنما حسبنا أن نقول : إن الإسلام دين تشمل مبادئه وتعاليمه حياة الفرد والجماعة ، ويتناسب مع تطلعات الإنسان الروحية ، وحياته العملية . وهو يقوم على أربع مقومات أساسية :

أ – العقيدة : وتتضمن توحيد الله تعالى ، والإيمان بالرسل السابقين والاعتقاد فى البعث والجزاء الأخروى .
ب– العبادة : وتشمل الشعائر الأربع الأساسية وهى الصلاة والصوم والزكاة والحج .
جـ– الأخلاق : وهى انعكاس كل من العقيدة والعبادة على السلوك الإنسانى ، بعد تنقية دوافعه ، وتنظيم اتجاهاته .
د – التشريع : وهو مجموع القوانين التى تنظم معاملات الفرد والجماعة فى حالتى السلم

والحرب بالإضافة إلى عدد من عقوبات الجرائم (الحدود والتعزيرات) .

والمتأمل فى هذه المقومات يلاحظ التكامل الواضح بينها . فهى تتجه لتنسيق حياة الفرد المادية مع تطلعاته الروحية ، كما أنها تحقق التوازن المطلوب بين نزعته الفردية وحاجاته الاجتماعية ، فضلا عن أنها قادرة على قيادة المجتمع كله قيادة حكيمة معتدلة .

ومما هو جدير بالذكر أن هذه المقومات لا تكونّ نسقًا فكريًا وتجريديًا ، وإنما هى نظام من المبادىء والتعاليم قابل للتحقق العملى فى واقع الناس . والدليل على ذلك أنها قد تمثلت فى سيرة جيل كامل ، هو ما نطلق عليه جيل « الصدر الأول » الذى تلقى أفراده من الرسول ﷺ أمانة الدعوة ، فآمنوا بها ، وحفظوها ، ثم حملوها إلى سائر الناس فى انحاء العالم ، حتى تمكنت واستقرت[2] .

ومما يلفت النظر أننا نشهد فى حياة هذا الجيل : بساطة تعاليم الإسلام مع قوة التمسك بها ، وشمول الرؤية إليها مع عدم اغفال تفصيلاتها . فلم يحدث أن ركز المسلمون فى تلك الفترة على أحد مقومات الإسلام – التى سبق ذكرها – فى الوقت الذى أهملوا فيه غيره من المقومات الأخرى بل كان المسلم مسلمًا بعقيدته وعبادته وأخلاقه واحترامه لضوابط التشريع . كذلك فإن مراعاة التفاصيل الدقيقة التى كان يتمسك بها الصحابة رضى الله عنهم تمسكا حرفيا اتباعًا لسنة الرسول ﷺ – لم تمنعهم من فهم الروح العامة للشريعة . وهذا ما نجده واضحا تماما الوضوح لدى الخليفة الثانى عمر بن الخطاب ، الذى تميز بالجمع الأصيل بين التمسك بتفاصيل الشريعة ، والفهم الواسع الأفق لجوهرها وروحها[3] .

لكن الفهم المنقوص للإسلام إنما بدأ بعد مرحلة « الصدر الأول » ، وذلك عندما راح بعض المسلمين يستخدمون منهج التأويل فى فهم نصوص القرآن الكريم ، وراح بعضهم الآخر يعتمدون على مصادر أخرى ، غير متفق عليها تمامًا (وخاصة فى مجال السنة النبوية) ، وذهب فريق ثالث إلى شطر الإسلام شطرين : أحدهما ظاهر للعامة ، والآخر باطن من نصيب الخاصة وحدهم ![4] ومن المعروف أن هذه الانحرافات الأولى فى فهم الإسلام قد أخذت تتأصّل فى المجتمعات الإسلامية على أيدى طوائف ذات اتجاهات متباينة ، بعضها سياسى ، وبعضها عِرْقى ، وبعضها دينى متعصب ، ومالبثت أن تمخّضت عن عدد هائل من الفرق والمذاهب والأحزاب ، وراح كل حزب ينتصر لنفسه ، ويلصق بالأحزاب الأخرى تهمة

---

(٢) يمكن الرجوع فى هذا الصدد إلى كتاب « حياة الصحابة » فى ثلاثة أجزاء ، لمحمد يوسف الكاندهلوى – ط دار التراث ، القاهرة .

(٣) انظر : عمر بن الخطاب ومنهجه فى التشريع للدكتور محمد بلتاجى . مكتبة الشباب ١٩٧٣ .

(٤) نشير بهذه المناهج إلى أسلوب كل من الشيعة ، والفقهاء ، والصوفية على الترتيب الوارد فى متن البحث .

الكفر أو الفسوق أو الخروج عن الإسلام(٥) .

ومع ذلك فإن حال المسلمين لم يكن كله بهذا السوء . فقد تجرّد بعض العلماء المحققين لبيان الفساد الذى طرأ على تصور الإسلام تصورًا صحيحا ، وظهرت مخاطره فى جسد الأمة الإسلامية . وهكذا لا نفتقد وسط ضجيج الآراء الزائفة صوت الحق الأصيل (الحسن البصرى – ابن حنبل) غير أن هذا الصوت لم يكن له – وسط تلاحق الأحداث ، وتعقّد تركيب المجتمع الجديد – سوى صدى ضئيل .

لقد تمزق التصور الإسلامى المتكامل لدى المسلمين ، حين راحت كل طائفة تدافع بعنف عن جانب واحد – أو أكثر – من هذا التصور ، معتقدة أنها وحدها على الحق ، وأن غيرها من الطوائف الأخرى فى الضلال المبين : ظهرت الأحزاب السياسية – الدينية (الخوارج والشيعة وأهل السنة) والفرق الدينية – الكلامية (المعتزلة والأشاعرة والماتريدية) بل إن الزهد فى متع الحياة الدنيوية قد تبلور فى طائفة أصبح لها نفوذها المتغلغل فى طبقات المجتمع ، وهى (الصوفية) التى وقفت على طرف نقيض ضد (الفقهاء ، وأهل الحديث) .

لا يمكن أن نجد لدى أى طائفة أو فرقة من هذه الطوائف والفرق ذلك الفهم المتكامل الذى سبقت الإشارة إليه ، والذى تحقق كما قلنا فى جيل « الصدر الأول » . وكل ما يمكن أن نعثر عليه إما فهم خاطىء ، أو فهم جزئى .. ومما زاد فى تدهور الحال أن الأجيال اللاحقة تلقّت تركة أجدادهم المنقسمين على أنفسهم بقدر كبير من التوقير والإجلال .. ولم تنظر إلى آرائهم المتباينة على أنها أنحاء خاصة فى التفكير والفهم ، يمكن أن يتم فحصها ونقدها ، أو يجرى استكمالها ، وانما أخذتها فى الغالب على أنها « مقدسات مباركة » ينبغى حيازتها ، والقيام عليها دون نقد أو تمحيص(٦) .

وقد نتجت عن ظاهرة الفهم المنقوص للإسلام بعض النتائج التى كان لها أثرها الخطير على سيْر الحركة العلمية لدى المسلمين . فقد راح كل من علماء الدين (الفقه ، وعلم الكلام ، والتصوف) يمجدون علمهم ، ويرفعون من قدره إلى حد ازدراء العلوم التجريبية التى تتناول واقع الحياة المادية . وكانت محصّلة ذلك أن ازدهرت العلوم الدينية واللغوية على حساب العلوم التجريبية ، ولعل محاولة الفارابى (ت ٣٣٩ هـ) فى كتابه « إحصاء العلوم » كانت تنبيهًا على خطورة هذه الظاهرة ، ودعوة إلى ضرورة إحداث التوازن المطلوب بين

(٥) نحيل هنا إلى كتاب فلهوزن : الخوارج والشيعة ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوى ، وأيضا كتاب فان فلوتن : السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات فى عهد بن أمية ، ترجمة د . حسن إبراهيم حسن ، ومحمد زكى ابراهيم . مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥ .

(٦) انظر فى هذا الصدد للدكتور زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى دار الشروق ١٩٧١ ، والمعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى . دار الشروق ١٩٧٨ .

جناحى العلم : النظرى والتجريبى . لكن اشارته مع الأسف ضاعت فى الزحام[٧] .

وقد ساعد غياب النظرة النقدية لتراث الأجداد على استقرار « مسلمات » الفهم المنقوص للإسلام خالية من أى عيوب . والدليل على ذلك أن عدد المفكرين المسلمين الذين برزت عندهم روح نقدية لآراء السابقين قليل جدًا ، فضلًا عن أن حياتهم لم تخْلُ من متاعب كان سببها الأساسّى ظهور تلك الروح النقدية فى أعمالهم (انظر على سبيل المثال : ابن حزم ، وابن رشد ، وابن تيمية ، وابن خلدون) .

إن التأريخ لظاهرة الفهم المنقوص للإسلام يستحق – فى رأينا – بحثًا مستقلًا . ويكفى الإشارة هنا إلى أن هذه الظاهرة قد استمرت عبر عصور طويلة ، وها هى تبرز فى عصرنا الحاضر بكل حدة . وحسبنا أن نقوم بعملية فحص تحليلى لعقلية المسلم المعاصر ، وسوف نكتشف فيها تراكمات العصور السابقة ، وما خلّفته من عناصر بعضها صوفى ، وبعضها شيعى ، وبعضها عِرْقى ، وبعضها نابع من البيئة المحلية بخرافاتها الشعبية ، وأساطيرها القديمة . وهذا بالطبع مضاف إلى الجهل بتكامل مقومات الإسلام الرئيسية[٨] .

وهنا ينتظر الفلسفة الإسلامية دور كبير ، فى توضيح المفاهيم ، وتحليل وجوه سوء الفهم ، وتقديم التصور المتكامل للمسلمين .

ثانيا : مشكلة التعصب المغلق :

لا يكاد التاريخ البشرى ينفصل عن ظاهرة التعصب المغلق ، التى صحبت أو سبقت أحداثه الكبرى ، حتى يمكن القول إن التعصب للأراء ، والمذاهب ، والأجناس يُعتبر أحد العوامل الرئيسية فى اشتعال الحروب ، وبالتالى فى تكوين تاريخ الإنسان على سطح الأرض[٩] .

وليس التعصب لمبدأ سوى المبالغة المتطرفة فى الإيمان به . لكن الفرق كبير بين التعصب والإيمان . فمن المعروف أن الأديان كلها تدعو الناس إلى الإيمان ، وتنفرهم من التعصب . والإسلام نفسه قد اهتم بمسألة الإيمان اهتمامًا بالغًا . لكنه يهدف إلى تكوين إيمان لا يتحول فى نفوس الناس إلى تعصب أعمى ، أو اتباع مذموم . الإيمان فى الإسلام اعتقاد واع متبصر .

---

(٧) موضوع تصنيف العلوم قام بدور هام فى تنظيم المعارف والفنون لدى الأوربيين فى مطلع عصر النهضة ، وكان وراء وضع القواميس ودوائر المعارف التى ساعدت على نشر المعرفة وتحديد مساراتها .

(٨) هذا فى رأينا موضوع بحث ميدانى ، يمكن أن تأتى حصيلة استبياناته بنتائج على درجة عالية من الأهمية ، وخاصة بالنسبة للمهتمين بالإصلاح ، والعاملين فى مجال الدعوة الإسلامية .

(٩) انظر : P-H. Simon, L'Esprit et l'Histoire p. 23. Paris 1969.

وما أكثر الآيات القرآنية التى تشير إلى أن : فى ذلك آيات للمؤمنين ، أى علامات تهديهم وتنير عقولهم . وفى الوقت الذى يدعم الإسلام إيمان الإنسان بوسائل القوة المختلفة عن طريق (التفكير ، والتأمل ، والاعتبار ، والتدبر ، والاستقراء ، والحوار ، والمشاهدة) فإن يحافظ على أن يكون إيمانًا قائمًا على حرية الاختيار ، وأن يتميز بالتسامح وسعة الصدر ﴿ لا اكراه فى الدين ﴾[10] ﴿ قل آمنوا به أو لا تؤمنوا ﴾[11] .

لكن المسلمين منذ مطلع تاريخهم ما لبثوا أن تفرقوا شيعًا وأحزابا . وبدلًا من أن يقوم بينهم حوار العقل والمنطق ، أو تسود خلافاتهم روح التسامح والأخوة ، اندفع كل حزب منهم فى طريق التعصب المغلق . وكانت النتيجة اشتعال الحروب بينهم ، وتأصل العداوة فى نفوسهم . وإذا كان صحيحًا أن « الدم يستتبع الدم » فقد توارثت الأجيال أحقاد الآباء والأجداد . وهى تلك الأحقاد التى راحت تظهر فى كل عصر تبعًا لوسائل الإثارة والقدرة ، أو تختفى موقتًا تحت سلطان السيطرة والإبادة .

وهناك وجوه كثيرة للتعصب ، يهمنا منها الآن التعصب المذهبى . وهو الذى برز فى تاريخ المسلمين بين أهل السنة من جانب وبين كل من الشيعة والخوارج من جانب آخر ، وبين الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية ، وبين الصوفية والفقهاء .. وقد أدى هذا التعصب – كما نعلم – إلى انغلاق كل طائفة على ما لديها دون محاولة فهم وجهة نظر الطائفة الأخرى . وإنما كل ما هنالك مجرد اتهامات ، وإدانات ، واستعداء السلطة أحيانًا لاسكات الطرف الآخر ، أو التنكيل به إذا تهيّأت الظروف لذلك (تأمّل هنا موقف المعتزلة ضد خصومهم فى عهد الخليفة المأمون) . ولا نود أن نسترسل هنا فى أنواع التعصب الأخرى داخل كل طائفة ، كما حدث لدى الشيعة ، أو لدى الفقهاء عندما انقسموا إلى عدة مذاهب ، وانغلق مقلدو كل مذهب على مذهبهم ، مما أدى بهم أحيانًا إلى التصارع والمحاربة (يروى المقدسى أنه شاهد بنفسه فى بخارى قتال الأحناف والشافعية يدور فى شوارع المدينة ، كما أنه فوجىء بوجود امامين منهما فى المسجد يؤمّ كل واحد أتباع مذهبه فى ناحية)[12] .

إن المتعصب لمبدأ ما يعطى لنفسه حقوقًا فى نفس الوقت الذى يحرم منها الآخرين ، بل إنه يسعى لفرض آرائه عليهم ، ومحاربتهم دونها إن استطاع ذلك . وقد كان الرمى بألفاظ (الكفر) و (الفسق) و (البدعة) و (الزندقة) فضلا عن (الجهل) و (الغباء) و (الضلال) دائمًا هو أسلوب المتعصبين بعضهم ضد البعض الآخر ، مع أن القرآن الكريم

(١٠) سورة البقرة ، آية ٢٥٦ .
(١١) سورة الإسراء ، آية ١٧ .
(١٢) انظر : المقدسى : أحسن التقاسيم ص ٣٣٦ ط ثانية ليدن ١٩٠٦ .

أوصى المسلمين جميعًا بألا يتنابزوا بالألقاب ، يقول تعالى : ﴿ بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ﴾[١٣] ومنع الرسول ﷺ أن يسم المسلم أخاه بأنه كافر ، وإلَّا بَاءَ بهذا الوصف أحدهما .

المشكلة إذن ضاربة بجذورها فى المجتمع الإسلامى منذ عصور قديمة ، وتكاد تكون متصلة عبر تاريخه الطويل . لكن خطورتها فى الوقت الحاضر إنما تتمثل فى وقت اتسعت فيه آفاق المعرفة أمام المسلمين اتساعًا ملحوظا ، وأصبح نزاع المسلمين فيما بينهم وبالًا عليهم ، نظرًا للوضع الحرج الذى يوجدون فيه ، بين أعداء يتربصون بهم الدوائر ، كما أن حرية الرأى والتعبير كادت تكون مكفولة فى معظم بلاد المسلمين . ويمكن القول إن أحدًا لا يمكن أن يدّعى – حاليا – أنه ممنوع من إبداء رأيه ، فإنه لو مُنع فى ظل نظام سياسى معين ، بإمكانه أن يعلنه فى مكان آخر . وهكذا فإن مسببات التعصب لم تعد متوافرة . والعصر الذى نعيش فيه قادر على استيعاب الكثير من الأفكار دون أن يحدث بالضرورة تصادم بين أصحابها . المطلوب فقط أن يتم بينهم حوّار بناء ، وأن تجرى مناقشة الآراء على أسس ثابتة ، وأن تحدد الأهداف منذ البداية بوضوح تام[١٤] .

لكن كيف يبدأ حوار المختلفين فى الرأى ؟ وكيف تجرى المناقشات؟ وكيف تحدد الأهداف ؟ ومتى يتنازل صاحب الرأى الضعيف أمام صاحب الرأى القوى ؟ وكيف يمكن الاستفادة من وجهات النظر المختلفة ؟ وبأى أسلوب يصبح اختلاف الأفكار طريقًا إلى إثراء الموضوع ؟ كل هذه الأسئلة – فى رأينا – من صميم عمل الفلسفة الإسلامية ، وما تشتمل عليه من مناهج للبحث وآداب المناظرة ، وما تتحلّى به من روح التسامح وسعة الأفق .

ثالثا : مشكلة التخلف الحضارى :

لم تبرز هذه المشكلة تاريخيًا إلا عند اتصال المسلمين بالحضارة الغربية ، وذلك فى أعقاب حركة الاستعمار الغربى الذى بدأت مقدماته مع حملة بونابرت على مصر والشام (١٧٩٨ – ١٨٠١ م) واستمر يتوغّل فى سائر المجتمعات الإسلامية حتى منتصف القرن العشرين . ومن المعروف أن اتصال المسلمين بالغرب الأوربى قد أحدث فيهم آثارًا بعيدة المدى ، ومن أهمها : احساسهم الحاد بمدى تخلفهم الطويل ، خلال قرون متعددة ، مرّت عليهم دون أن يأخذوا فيها بوسائل التقدم المادى ، ولا حتى بأسباب التطور الفكرى والثقافى ، ثم

---

(١٣) سورة الحجرات ، آية ١١ .

(١٤) يمكن أن يعاد النظر فى مؤلفات آداب الجدل والمناظرة لاستخراج ما يمكن أن يساعد على بناء شكل الحوار بين المختلفين فى العصر الحاضر . انظر كتابنا مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٧٤ . القاهرة ١٩٨٥ ، وكتاب د. طه جابر العلوانى : آدب الاختلاف . من مطبوعات المعهد العالمى للفكر الإسلامى .

فجأة .. وجدوا أنفسهم ، وقد تجاوزهم الركب ، بل صاروا أشبه بالفريسة التى تتناوشها الذئاب من كل جانب !

لكن الذى جرى فى مصر – وهى من أكبر ولايات الدولة العثمانية حينئذ – كان مبشرًا بالخير . فقد قرر الشعب المصرى ، لأول مرة فى التاريخ ، اختيار حاكمه بنفسه ، وأجبر السلطان فى تركيا على المصادقة . وقد يقال عن محمد على (ت ١٨٤٨ م) إنه كان مغامرًا ، ويسعى إلى بناء امبراطورية مستقلة به ، وأسرة مالكة تتوارث العرش من بعده .. ولكن مجموع الاصلاحات التى قام بها هى ما يكوّن الاساس الحقيقى لبناء مصر الحديثة : فقد اهتم بتنظيم الزراعة ، وأقام القناطر الخيرية لتتحكم فى رى الدلتا ، وبنى جيشًا قويا ، واسطولًا حديثا ، وأرسل البعثات التعليمية إلى أوربا للاستفادة من تقدّمها فى المجالات المطلوبة لمشروعه الكبير ، كما استقدم المستشارين الأجانب ، واستفاد من خبراتهم ، وأتاح لعدد من أبناء مصر أن يتولوا بعض المناصب الهامة ، فكان لهم أثرهم الواضح فى مجالات عديدة ، ومن أهمها المجال الثقافى .

وهنا يستوقفنا شخصان كان لهما دور ثقافى بارز ، وهما رفاعة الطهطاوى (ت ١٨٧٣) وعلى مبارك (ت ١٨٩٣) . فعلى أيديهم تم تنظيم التعليم الأساسى وازدهرت حركة الترجمة ، وبدأت الصحافة أولى خطواتها الجادة .. ومع ذلك كله ، ظهرت روح جديدة فى أبناء الشعب ، وارتفع بالتدريج صوت الاصلاح ، وبرزت ضرورة الأخذ بوسائل النهضة ، واللحاق بمدنية العالم المتقدم[١٥] .

لقد كان يمكن لهذه التجربة ، التى تمت على أرض مصر ، أن تكون مشروعًا اسلاميا عاما ، ينتقل بالتدريج إلى سائر البلاد الإسلامية الأخرى . ولكن الدولة العثمانية لم تتحْ الفرصة اللازمة لذلك ، كما أن حركة المد الاستعمارى الغربى كانت على أشدها فما لبثت البلاد الإسلامية ، وفى مقدمتها البلاد العربية ، أن خرجت من السيطرة العثمانية التقليدية لتقع فى براثن الاستعمار الغربى .

وهنا بدأت صفحة أخرى من تاريخ المسلمين فى العصر الحديث . فقد نهضوا لمحاربة الاستعمار الغربى ، واستغرق كفاحهم فى هذا الطريق عمرًا طويلًا ، كان من الممكن أن ينفقوه فى عملية البناء ، وملاحقة التقدم . لكن ما حدث حدث . ولم يكد المسلمون فى عشرات السنوات الأخيرة يخلصون أنفسهم من قيود الاستعمار الغربى (وخاصة العسكرى)

(١٥) انظر مقالنا : الترجمة ودورها فى الفكر العربى . دراسات عربية واسلامية ، الجزء الثامن .

حتى وجدوا أن الركب قد تجاوزهم أكثر مما مضى ، واتسعت المسافة أطول مما كانت .. ولكنهم ظلوا يحاولون ، فيصيبون حينا ، ويخطئون فى أحيان كثيرة . والذى ينبغى تسجيله بأمانة أن المحاولة مستمرة . ونقصد بالمحاولة : روح الإصرار على ملاحقة التقدم ، وتعويض قرون التخلف الماضية .

ولمحاولة تعويض التخلف الحضارى لدى المسلمين وجوه متعددة : بعض هذه الوجوه ينزع إلى ما أصبح يُطلق عليه مصطلح « التغريب » أى إعادة تشكيل المجتمع الإسلامى على نسق المجتمع الغربى ، انطلاقًا من أن التقدم ليس له إلا شكل واحد ، يتمثل فى النموذج الغربى (الأوربى – الأمريكى) . وبعضها الآخر يرى فى « التجربة الاشتراكية » دليلًا هاديا له ، وقد ساعد على بروز هذا الاتجاه بين المسلمين ما لمسوه من استمرار عداء الغرب لهم ، وعدم مساهمته فى تقديم المساعدة لهم بعد أن استنفد مواردهم خلال فترة الاستعمار السابقة . أما الاتجاه الثالث ، فيتمثل فى العودة إلى الأصول الإسلامية – بدرجات متفاوته فى الفهم والتفسير – لتأكيد أصالة المسلمين ، وشق مسار خاص بهم فى عالم اليوم ، تمامًا كما حدث فى التاريخ القديم ، عندما استطاع أجدادهم بناء حضارة ذات طابع اسلامى متميز[١٦] .

ومن الملاحظ أن هذه الوجوه الثلاثة لمواجهة مشكلة التخلف الحضارى تتواجد فى وقت واحد ، ولكل منها أنصارها وأعلامها .. وهنا يبرز دور الفلسفة الإسلامية فى اختبار مدى صحة هذه الوجوه ، وتحديد ما بها من عناصر إيجابية وسلبية ، وبيان الإشكاليات التى تترتب على كلٍّ منها نظريًا ، وعند التطبيق .

رابعًا : مشكلة التبعية :

أدّى طول بقاء الاستعمار الغربى فى بلاد المسلمين (حوالى ١٥٠ سنة) إلى انتقال – وليس فقط تسرب – الكثير من العادات ، والقيم ، والأفكار ، والمودات أيضا إلى المجتمع الإسلامى ، حتى اكتسبت مع مرور الوقت نوعًا من القبول ، وأصبحت مع التغاضى والنسيان جزءًا أساسيًا من تكوينه : حدث هذا بدايةً فى الطبقات العليا من المجتمع ، ثم انعكس بالتدريج على الطبقات الوسطى والدنيا .. وهكذا يمكن القول بأن المجتمع كله لم ينج من التأثير الغربى الساحق عليه .

لكننا لابد أن نتوقف هنا لنبرز فكرة نحسبها هامة ، وهى أن حياة المسلمين – عندما تعرضت للتأثير الغربى فى مطلع القرن التاسع عشر – لم تكن هى الحياة الإسلامية النموذجية ،

(١٦) تشمل هذه الاتجاهات الثلاثة تقريبا كل ما يجرى على الساحة العربية والإسلامية فى مجال النهضة الحديثة . ولا شك أن تحتها تفريعات كثيرة ، ولكنها فى نهاية الأمر تعود كلها إلى واحد من هذه الاتجاهات المذكورة . يراجع فى هذا الصدد كتابىْ أ. د. يوسف القرضاوى : الحلول المستوردة ، الحل الإسلامى ، وهما من مطبوعات مكتبة وهبة بالقاهرة .

التى جاء الغرب فأفسد نظامها ، أو عكر صفاءها ، لأننا نعلم جيدا أن المسلمين قد انحرفوا عبر قرون طويلة عن النموذج الإسلامى الصحيح ، إلى حد أن اختلطت بعقيدتهم ذاتها الكثير من الخرافات الشعبية ، وسيطر على تفكيرهم اتجاه غيبى يمجد التواكل ، ويعتمد على التوسل بالأولياء بدلًا من الأخذ بأسباب العمل (ويكفى أن نشير فى هذا الصدد إلى حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ت ١٧٩١ م) التى قادها ضد مظاهر الشرك والوثنية فى شبه الجزيرة العربية نفسها ، قبل أن يظهر الاحتكاك المباشر بين المسلمين فى تلك المنطقة وبين الحضارة الغربية الوافدة)[١٧] .

وقد أدرك المسلمون ببصيرتهم العملية أن الحضارة الغربية تحمل الكثير مما يسهّل عليهم مشقة الحياة ، وينظم لهم أمور المعيشة ، فلم يجدو حرجًا على الإطلاق من سرعة اقتباسها ، وإحلالها محل الوسائل والأدوات والانظمة التى كان يستعملونها ، والتى أثبت لهم الزمن أنها لم تعد صالحة لمسايرة العصر الحديث . ومن الأمثلة على ذلك : وسائل المواصلات والاتصالات ، والتنظيم الادارى للدولة ، والنظام المالى وما يشتمل عليه من تحديد الموارد والمصروفات ، ونظام التعليم ، ووسيلة الصحافة .. هذا فضلًا عن الموضوع الأساسى فى التقدم وهو نقل المستحدثات فى مجال الأسلحة لتكوين القدرة العسكرية الخاصة بهم .

لكن « الأشياء » المنقولة من الحضارة الحديثة لم تدخل وحدها ، فقد سبقها وصحبها وتبعها حشدٌ هائل من الأفكار ، ولم يكن فى الإمكان حينئذ التمييز بين ما هو حقيقى وما هو زائف . والذى حدث أن بعض الكتّاب كانوا مهيّأين لاستقبال هذه الأفكار ، والانفعال بها ، ثم الدعوة إليها وترويجها . وحسبنا أن نشير فى هذا الصدد إلى أفكار مثل (الديمقراطية — تحرير المرأة — العلمانية — التطور — السامية — القومية — الدعوة إلى العامية .. الخ) وقد انتشرت هذه الأفكار فى نفس الوقت الذى كان المجتمع الإسلامى يتقبل باستمرار « الاشياء » الحديثة ، فغلب عليه أن هذه مرتبطة بتلك ، وأن رفض الأفكار يعنى رفض الأشياء . وبما أن الأشياء مفيدة ، فلابد — أو على الأقل : من الممكن — أن تكون هذه الأفكار أيضا مفيدة .

إن جزءًا كبيرًا جدًا من الحياة الثقافية فى العالم الإسلامى يمكن أن يرتدّ بسهولة إلى الثقافة الغربية . وتأثير هذه الثقافة الأخيرة لا يتوقف على المقولات والقضايا وحدها ، بل على المنهج والاتجاه ، فضلا عن الأسلوب واللغة . ومن يريد أن يتبيّن ذلك يمكنه أن يقرأ — من هذه الزاوية التى نتحدث عنها — كتابًا مثل أحمد لطفى السيد ، أو سلامة موسى ، أو طه حسين .. ومن المؤكد أننا نعترف لكل من هؤلاء بأصالته الخاصة ، وشخصيته المحددة ،

(١٧) انظر : أحمد أمين ، زعماء الاصلاح . الفصل الخاص بالشيخ محمد بن عبد الوهاب . وكذلك كلمة ISLAH فى دائرة المعارف الإسلامية ط . ثانية .

ولكننا نركز فى هذا المجال على مدى التأثير الغربى الذى تعرّض له ، وبرز فى أعماله ، سواء من حيث الفكر ، أو المنهج أو الأسلوب .

لكن المشكلة تتفاقم كلما زاد مستوى الاستمداد من الثقافة الغربية فى الوقت الذى يقل فيه – أو ربما يتلاشى – مستوى الاستمداد من الثقافة الإسلامية . والمصطلح الذى يوضح هذا الموقف يمكن أن نستعيره من علم الاقتصاد وهو « زيادة الواردات عن الصادرات » . هنا تكاد تغيب الملامح الشخصية للثقافة الإسلامية ، ويفقد المثقفون المسلمون هويتهم الذاتية ، بحيث يتحول إلى مقدساتٍ : كل ما هو غربى حتى على مستوى اللغة والتعبير ، ويتوارى فى الظل كل ما هو إسلامى حتى ولو كان عميق المضمون ، أو ذا قيمة حقيقية .

ماذا فى الثقافة الغربية بإمكانه أن يفيد فعلًا الثقافة الإسلامية ؟ لا شك أن هناك عناصر كثيرة بعضها مهم ، وبعضها أكثر أهمية ، ولكن هناك عناصر أخرى لا قيمة لها على الإطلاق بالنسبة إلى الثقافة الإسلامية . لكن كيف نحدد ذلك ؟ وكيف نختار ؟ وكيف يمكن توظيف ما نختاره ؟ وعلى أى مقياس يتم استبعاد ما لا قيمة له ؟ .. هنا أيضا مجال واسع أمام الفلسفة الإسلامية .

خامسًا : مشكلة الأصالة والمعاصرة :

تعتبر هذه المشكلة من أحداث المشكلات التى أخذت تستحوذ على اهتمام المثقفين المسلمين فى الآونة الأخيرة ، وترجع جذورها إلى المرحلة التالية لفترة النهضة الحديثة . أما جوهر المشكلة فيتمثل فى كيفية التعايش – أو الامتزاج – بين التراث الإسلامى ، والثقافة الحديثة (الغربية) .

وفى رأينا أن هذه المشكلة تحتوى على إشكال حقيقى بالفعل ، كما أنها تشتمل أيضا على وجه زائف ومفتعل .

أما الإشكال الحقيقى فيتمثل فى أن التراث الإسلامى يقوم على عدد من الثوابت المستمدة من الوحى الإلهى . وهذه الثوابت لا مساومة على الاطلاق فى التخلى عنها بالنسبة للمسلمين ، لأنها هى التى تكون أساس عقيدتهم الدينية التى مازالت مستمرة حتى اليوم . أما الثقافة الغربية وما تشتمل عليه من فلسفات وضعية ، واتجاهات مادية ، وقيم عملية فإنها تسعى إلى أن تتعامل مع هذه الثوابت بنفس تعاملها مع المتغيرات التى كانت موجودة فى أوربا على عصر النهضة .. وهنا المأزق الذى ينبغى أن يتخلص منه المثقفون المسلمون . ولن يتم

ذلك إلا بمعونة الفلسفة الإسلامية التى يمكنها أن تقيم التوافق – مرة أخرى – بين الدين والعلم ، أو بين الشريعة والحكمة .

لكن التراث الإسلامى يحتوى أيضا على الكثير من المتغيرات . ونقصد بها : أنظار المسلمين أو فهمهم للمصادر الإسلامية الأولى (القرآن والسنة) الذى اتسع ، وتنوع ، وتطور بتطور العصور ، واختلاف الأماكن ، ونوعية الثقافات .. الخ . وهنا ينفتح مجال واسع لإعادة القراءة ، والتفسير ، والحكم .. وتمتد الثقافة الإسلامية المعاصرة لتجد ما يدعمها فى ماضيها الطويل ، كما يمكنها أن تستفيد بما تقدمه لها الثقافة المعاصرة (الغربية) من معطيات ومناهج أقدر على التحليل والتفسير والإقناع . وهكذا فإن متغيرات التراث الإسلامى لا تمثل أى مشكلة بالنسبة لصراع الأصالة والمعاصرة . وهذا ما جعلنا نقول فى البداية إن هذه المشكلة تحتوى على وجه زائف ومفتعل .

ولعل هذا يقودنا إلى أن تعايش الثقافتين : الإسلامية والمعاصرة ليس مستحيلا إذا أحسن فهمهما وتمّ استيعابهما جيدا ، وإنما المشكلة تتمثل بالأحرى فى نوعية المثقفين بكل منهما . فأنصار الثقافة المعاصرة (الغربية) لا يكادون يحسنون فهم الثقافة الإسلامية القديمة ، وغالبًا ما يصدرون عليها أحكامهم أنطلاقًا من مفاهيم الثقافة الغربية ، بل ويستخدمون لغتها حيث لا مجال لهذا الاستخدام على الاطلاق (لاحظ مثلًا عندما يطلق البعض مصطلح « العصور الوسطى » على نفس الفترة من تاريخ المسلمين !) .

وفى الجانب المقابل ، نجد أنصار الثقافة الإسلامية ، المتمسكين بالتراث ، حريصين على ألا يتجه إليه أى نوع من النقد أو التمحيص ، غافلين بذلك عن أن « كل ما فى التركة لا يستحق التوزيع » وأنه من الواجب علينا أن نتناول التراث على أنه محصّلة مراحل زمنية قد تزداد قيمتها لقربها من المصدر ، كما قد تزداد أيضا بتراكم التجارب الإنسانية مع مرور الزمن . ولتوضيح ذلك نقدم مثالًا واحدا : الحسن البصرى (ت ١١٠ هـ) كان من أفضل علماء المسلمين الذين فهموا الإسلام روحًا ونصًا ، وذلك لقربه من المصدر . وابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) هو الآخر من أفضل علماء المسلمين الذين استوعبوا حركة التاريخ الإسلامى بفضل تراكم التجارب الإنسانية التى تجمعت للمسلمين حتى عصره .

وبين هذا النموذج وذاك أفهام كثيرة قد لا تثبت أمام النقد ، أو تكون دعاية لمذهب ، أو دفاعًا عن سياسة .. وهنا لابد من التحفظ ، والاحتياط ، ووضعها فى مكانها الطبيعى من التاريخ .

وهكذا فإن مشكلة الأصالة والمعاصرة لها وجهان . أحدهما حقيقى ، قد أشرنا إليه ، والآخر زائف ومفتعل : وهو ما يبدو لنا فى الأحكام المتسرعة ، والرؤية الناقصة ، وعدم التمكن من فهم التراث ولغته ، بالإضافة أيضا إلى عدم التمكن من فهم الثقافة الغربية ولغتها . والأحساس بالمشكلة أشبه براكب الطائرة ، عندما يجدها تهتز قليلًا فيتوقع سقوطها ، وبين أحساس قائد الطائرة نفسه الذى يدرك اللحظة الحرجة التى تسقط فيها بالفعل .

تعقيب :

تلك هى – فى رأينا – أهم المشكلات التى يمكن للفلسفة الإسلامية أن تتصدى لمواجهتها فى الوقت الحاضر . وهى مشكلات – كما يبدو – حقيقية ، لأنها تنبع من واقع المجتمع الإسلامى الكبير ، وترتبط بمستقبله . لكننا ينبغى أن ننبّه إلى أن الفلسفة الإسلامية لا تملك – دائما – مفاتيح سحرية للحل . وإنما تكمن مهمتها الأساسية فى التنبه للمشكلات ، وتحديدها . وليس تحديد المشكلات – كما قد يظن البعض – بالأمر السهل . فهو يتطلب خبرة عميقة ، وزادًا علميا وثقافيا واسعًا ، وقدرة كبيرة على التحليل والتركيب والمقارنة .

وكذلك ينبغى ألا تجرى مواجهة هذه المشكلات بعيدًا عن الدراسات التاريخية والاجتماعية لأحوال العالم الإسلامى ، وخاصة خلال القرنيْن الأخيرين . فإنه لم يعد من الممكن أن تبدأ الفلسفة من فراغ ، وإنما ينبغى أن يكون وراءها رصيد كاف من الحقائق والمعلومات ، حتى لا تتحوّل فروضها إلى خيالات غير قابلة للتحقيق ، أو تصبح الأراء فيها مجرد انطباعات ذاتية لمفكرين يعيشون بعيدًا عن واقع مجتمعهم الحىّ .

وأخيرًا ، فإن مواجهة هذه المشكلات ينبغى أن يتم فى إطار الرؤية الأوسع لما يجرى فى عالم اليوم . فلم يعد المسلمون – كما كانوا بالأمس – هم أصحاب السيادة المطلقة فى العالم ، كما أنهم لم يعودوا منعزلين عن غيرهم . ومن هذين الجانبين ، على الفلسفة الإسلامية أن تتجنّب « الحل الأوحد » الذى يرى الشيء إما ناصع البياض أو حالك السواد (ولا يوجد وسط بينهما) وإنما يمكنها أن تتيح المجال للحلول البديلة ، والمؤقتة ، وأن تستفيد – فى هذا المجال – من كل ما طرأ على المعرفة الإنسانية من تطور ، وما اكتسبته من مرونة .

بهذه النظرة ، يمكن للفلسفة الإسلامية أن تقوم بدور هام وحقيقى فى مساعدة المسلمين على النهوض والتقدم ، وأن تسجل – فى نفس الوقت – شهادتها على العصر ، بكل ما تتميز به من حيدة ، وسعة أفق .

المصطلح ودلالته
فى الدرْس الصوتى عند العرب
(القسم الثانى)

د . رفعت الفرنوانى*

[فى القسم الأول من هذا البحث ، والذى نشر بالجزء الثامن من السلسلة ، تناول د . رفعت الفرنوانى بالتحليل المصطلحات التالية :
أسلة اللسان . البلعوم . التلتلة . التمتمة . الثنايا . جرس الصوت . الجهر . الحرف . الحلق . الحنجرة . الحنك . المخرج . الخيشوم . مدرجة الحرف . الادغام . ذلق اللسان]

١٧ - الحروف الرخوة :

لا يربط معجمان قديمان بين صفة الرخاوة وبين الأصوات التى تحتوى على هذه الصفة ، وهما معجما العين وأساس البلاغة .

أما معاجم المحيط واللسان والوسيط فانها تتعرض لهذا الجانب وتمثل لهذه الأصوات الرخوة تمثيلا واحدا ولسان العرب يعرف ما سماه الحرف الرخو بأنه الحرف الذى يجرى فيه الصوت ؛ ألا ترى أنك تقول المس والرش والسح ونحو ذلك فتجد الصوت جاريا مع السين والشين والحاء ؟ والحروف الرخوة فى القواميس التى تعرضت لها هى بعينها التى حددها سيبويه وهى : الثاء والحاء والخاء والذال والزاى والظاء والصاد والضاد والغين والفاء والسين والشين والهاء .

(*) مدرس بقسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة المنيا - والمعار حاليا إلى الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام أباد - باكستان .

ويتساوى مصطلح الرخاوة فى دلالته مع مصطلح الاحتكاك الذى يستخدمه بعض اللغويين المحدثين ، أما البعض الآخر من هؤلاء المحدثين فإنه يستخدم المصطلح القديم وصفا للصوت الذى يضيق فيه المجرى الهوائى أثناء نطقه عن طريق تقارب عضوين من أعضاء النطق بحيث لا يغلقان المجرى الهوائى تماما وانما يسمحان له بالمرور بينهما محدثا احتكاكا بهما . وهذا يتساوى مع ما عبر عنه القدماء بقولهم : الحرف الرخو هو الذى يجرى فيه الصوت .

فإذا حاولنا عقد مقارنة بين القدماء والمحدثين فيما يتصل بالرخاوة وجدنا أن هذا يمكن أن يتم فى جانبين هما جانب التعريف وقد تكلمنا عنه وبينا أن فكرة القدماء عن الرخاوة لا تختلف عن فكرة المحدثين عن الاحتكاك ، وجانب التمثيل الذى يختلف فيه القدماء والمحدثون فيما يتصل بصوتى الضاد والعين ، فلقد اعتبر القدماء الضاد صوتا رخوا ، أما المحدثون فيعتبرونها انفجاريا (شديدًا بمصطلحات القدماء) كما اعتبر القدماء العين صوتا متوسطا لاهو بالرخو ولا بالشديد ، أما المحدثون فيعتبرونها صوتا احتكاكيا (رخوا) ويعنى هذا أن القدماء أدخلوا فى قائمة الأصوات الرخوة (الاحتكاكية) صوتا ليس منها ، كما أنهم أخرجوا منها صوتا ينتمى إليها ، وذلك من وجهة نظر المحدثين إلى الأصوات العربية كما تنطق اليوم من مجيدى هذه اللغة .

ولا نريد أن نناقش أسباب هذا الاختلاف ، فهذا البحث مخصص لمناقشة قضية المصطلح ونكتفى فقط بالاشارة إلى أن الضاد التى يتكلم عنها القدماء تختلف تماما عن الضاد التى ننطقها اليوم ، فضاد القدماء تمثل صوتا مركبا(٣٣) Affricate لا هو بالاحتكاكى فقط ولا بالانفجارى فقط وإنما هو احتكاكى انفجارى فى نفس الوقت .

أما العين فلا نستطيع تفسير موقف القدماء منها ، فهى لا تختلف عن الحاء إلا فى أنها مجهورة ، حيث يخرجان من البلعوم ، ويحتك الهواء بهذاالجزء أثناء نطقهما بنفس الطريقة ، ورغم ذلك فقد وضع القدماء الحاء فى قائمة الأصوات الرخوة دون العين .

ولا نريد كذلك أن نناقش موقف القدماء من العين فهذا يحتاج إلى دراسة مستقلة ، وان كنا نكتفى بالاشارة إلى أن موقف اللغويين القدماء من هذا الصوت مما يلفت النظر بحدّة ولعل من أوضح الأدلة على هذا ما فعله الخليل بن أحمد من جعلها أول حروف معجمه الذى سماه باسمها .

١٨ - الروم :

لم يعرض أساس البلاغة لشرح هذا المصطلح من ناحية دلالته الصوتية .

أما المحيط فقد عرفه تعريفا موجزا بأنه حركة مختلسة مختفاة وهى أكثر من الاشمام[٣٤] لأنها تسمع .

ولقد توسع لسان العرب فى شرح هذا المصطلح فحدد المواقف الصوتية التى يحدث فيها الروم وهى تنحصر فى حالتى الوقف على المرفوع والمجرور ثم أورد دافع الذين يلجأون إلى الروم كما حدده سيبويه ، بقوله : « أما الذين راموا الحركة فإنه دعاهم إلى ذلك الحرص على أن يخرجوها من حال ما لزمه اسكان على كل حال ، وأن يعلموا أن حالها عندهم ليس كحال ما سكن على كل حال ، وذلك أراد الذين أشموا إلا أن هؤلاء أشد توكيدا .

كما أورد تفسير الجوهرى لكلام سيبويه السابق بأن الروم يعنى حركة مختلسة مختفاه لضرب من التخفيف وهى أكثر من الاشمام لأنها تسمع ، وهى بزنة الحركة وان كانت مختلسة مثل همزة بين بين .

ويتضح من هذا الكلام أن الروم أقرب ما يكون إلى ما يسميه علماء الأصوات المحدثون الحركة المركزية Central Vowel وتأخذ هذه الحركة المركزية طابع الحركة التى لم تنطق بوضوح ، فتكون مشابهة للضمة (خلفية بعض الشىء) فى حالة الوقوف على المرفوع كما تكون مشابهة للكسرة (أمامية بعض الشىء) فى حالة الوقوف على المجرور .

ويتضح هذا من تمثيل الجوهرى وشرحه لحالة الروم فى قوله تعالى : ﴿ شهر رمضان ﴾ فيمن أخفى انما هو بحركة مختلسة ، ولا يجوز أن تكون الراء الأولى (فى شهر) ساكنة لأن الهاء قبلها ساكن فيؤدى إلى الجمع بين ساكنين فى الوصل من غير أن يكون قبلها حرف لين ، وهذا غير موجود فى شىء من لغات العرب - قال (يعنى الجوهرى) - ولا يعتبر بقول القراء أن هذا ونحوه مدغم لأنهم لا يحصلون هذا الباب .

فإذا انتقلنا إلى المعجم الوسيط وجدناه لا يضيف جديدا فى شرحه لهذا المصطلح .

١٩ - السكون :

لا يتعرض معجم من المعاجم المذكورة لهذا المصطلح بالشرح باستثناء المعجم الوسيط الذى شرحه بايجاز فى قوله « سكن الحرف ظهر غير متحرك » .

وواضح أن وصف الصوت بالسكون يعنى انعدام الحركة فى الفكر اللغوى القديم والتقليدى .. غير أن بعض المحدثين يستخدمون مصطلح الصوت الساكن ويقصدون به أى صوت من الأصوات غير الأصوات الحركية .

وتتضح المفارقة بين رأى القدماء ومن يجارونهم من جهة وبين رأى المحدثين من جهة أخرى إذا أخذنا صوت الباء المحركة بأى من الحركات الثلاث ، فالقدماء يعتبرون الباء وحركتها قيمة صوتية واحدة ويصفونها بأنها حرف متحرك ، أما المحدثون فإنهم يميزون بين قيمتين صوتيتين فى هذه الحالة هما القيمة المتمثلة فى الصوت الساكن وهو الباء ، والقيمة المتمثلة فى الحركة أيا كانت كسرة أو فتحة أو ضمة .

كما تتضح المفارقة بين الرأيين بصورة أكثر وضوحا إذا أخذنا ما يسمى عند القدماء حروف المد ، وهى الياء فى مثل قيل والألف فى مثل قال والواو فى مثل يقول .

فالقدماء ومن يجارونهم يعتبرون ما يسمونه بالياء والألف والواو حروفا ساكنة أما المحدثون فيعتبرون أيا منها حركة طويلة .

فإذا ما انتقلنا إلى دائرة علم العروض وجدنا المسألة تأخذ مفهوما آخر لدى العروضيين فالحركة عندهم تقابل أى قيمتين صوتيتين مكونتين من صوت ساكن Consonant وحركة Vowel أما السكون فيتمثل فى كل حركة طويلة أو فى كل صوت ساكن Consonant خال من الحركات ؛ فالكلمة عظيم تتكون من السواكن والحركات على النحو التالى عند كل من الفرق الثلاث .

١ - عند القدماء وتابعيهم :حرف متحرك بالفتحة = ع + حرف متحرك بالكسرة = ظ + حرف ساكن = ياء + حرف متحرك منون = الميم .

٢ - عند العروضيين : حرف متحرك بالفتحة = ع + حرف متحرك بالكسرة = ظ + حرف ساكن = ياء + حرف متحرك بالضمة = م + حرف ساكن = النون (الوزن فعولن) .

٣ – عند اللغويين المحدثين : صوت ساكن – حركة قصيرة + ساكن + حركة طويلة + ساكن + حركة قصيرة + ساكن = Eadimun أو ع – ظ ىَ
م و ن .

٢٠ – شجْر الفم :

إذا كانت الصعوبة التى قابلتنا فى تصور دلالتى المصطلحين الآخرين أسلة اللسان وذلقة قد أمكن التغلب عليها من خلال الأصوات التى تنتج باشتراك هذين الجزأين – ، فإن الصعوبة التى تقابلنا فى تحديد دلالة هذا المصطلح « شجر الفم » بسكون الجيم لن تذلل بسهولة عن طريق الأصوات المنتجة باشتراك هذا الجزء .

لقد ذكر الخليل أن الحروف الشجَرية هى الجيم والشين والضاد[٣٥] أما سيبويه فينص على أن مخرج الجيم والشين هو وسط اللسان بينه وبين وسط الحنك الأعلى ويشترك معها الياء فى هذا المخرج أما مخرج الضاد عند سيبويه فهو : من بين أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس[٣٦] .

ولقد عاش الرجلان فى عصر واحد ؛ فالخليل قد توفى فى عام ١٧٥ هـ أو ١٧٧ هـ أو ١٨٠ هـ وسيبويه قد توفى فى عام ١٨٠ هـ . ويعنى هذا أنهما يصفان أصواتا تنتمى إلى فترة لغوية واحدة .

فهل كانت الضاد التى وصفها الخليل تختلف عن تلك التى وصفها سيبويه ؟ ذلك إذا سلمنا بأن ما سماه الخليل شجر الفم يتطابق مع وسط اللسان فى التقائه بوسط الحنك الأعلى الذى حدده سيبويه مخرجا للجيم والشين .

لكن المسألة لا ينبغى أن تؤخذ بهذه البساطة ؛ فحين نعود إلى تتبع الأصوات العربية كما حددها سيبويه فى بداية دراسته لها تحت عنوان الادغام[٣٧] نجده يتكلم عن أكثر من جيم وعن أكثر من شين وعن أكثر من ضاد ، فهناك جيم وشين وضاد تعتبر من أصول الحروف العربية ، وهناك شين أخرى كالجيم وهى مستحسنة عنده وهناك جيم أخرى كالكاف ، وجيم ثالثة كالشين ، كما أن هناك ضادا ضعيفة[٣٨] وهذه الثلاثة الأخيرة غير مستحسنة عنده .

فإذا انتقلنا إلى التحديدات المعجمية لهذا المصطلح وجدنا غير قليل من الغموض الدلالى .

فشجر الفم يعنى عند صاحب أساس البلاغة : مفتحه ثم يذكر أن الضاد من الحروف الشجرية ومن الواضح أن هذا التعريف لا يساعد كثيرا فى الوصول إلى تصور محدد لهذا الجزء فما معنى أن شجر الفم هم مفتحه ؟؟ .

كما أنه لا يعنى شيئا واحدا عند صاحبي لسان العرب والمحيط ، فهو يعنى عند الأول مفرج الفم وقيل مؤخره وقيل هو الصامغ[٣٩] وقيل هو ما انفتح من منطبق الفم وقيل هو ملتقى اللهمزتين[٤٠] وقيل هو ما بين اللحيين كما يعنى عند الثانى : الذقن ومخرج الفم أو مؤخره أو الصامغ أو ما انفتح من منطبق الفم أو ملتقى اللهمزتين أو ما بين اللحيين والحروف الشجرية هى الشين والضاد والجيم .

ولعل أكثر تحديدات هذا الجزء غموضا هو ذلك الذى يورده المعجم الوسيط فى تعريفه لشجر الفم بأنه : جوف الفم بين سقف الحنك واللسان أو الذقن .

إن الشيء المؤكد التى يمكن الخروج به من تتبع هذين الجانبين لدى قدامى اللغويين وأعنى بهما جانبى التمثيل لما أسموه الحروف الشجرية وتعريف شجر الفم هو أن هذا المصطلح كان غامضا بالنسبة للقدماء أنفسهم ، وأن استخدام المحدثين له ينبغى أن يتسم بالحذر والتروى والتدقيق .

كما أن مناقشة دلالته توقفنا على الحقائق التالية :

١ – انفراد سيبويه ومن تابعه من اللغويين فى تحديد مخرج للضاد ليس هو مخرج الجيم والشين ؛ فقد حدد الخليل ومن والاه من اللغويين مخرجا واحدا لكل من الجيم والشين ومعهما الضاد .

٢ – اختلاف مخرج الضاد والشين والجيم كما تنطق اليوم عند المتخصصين فى العربية المجيدين ونقصد بهم هؤلاء الذين تخصصوا فى دراسة العربية وآدابها دراسة غير منفصلة عن الجانب الدينى عما كان فى القديم .

فالجيم والشين كلاهما صوتان لثويان حنكيان ، أما الضاد فهى صوت لثوى مفخم .

٣ – الحاجة الملحة إلى التدقيق فى مثل تلك المصطلحات القديمة الغامضة .

٢١ - الحروف الشديدة :

لم يربط صاحبا العين وأساس البلاغة بين صفة الشدة وبين الأصوات كما لم يربطا بين صفة الرخاوة وبين الأصوات . أما معاجم المحيط واللسان والوسيط فقد ربطت بين هذه الصفة وبين الأصوات المتصفة بها من وجهة نظرهم ؛ فاكتفى المحيط بالتمثيل لما سماه الحروف الشديدة واشترك اللسان والوسيط فى تعريفها كل من وجهة نظره ، ومثل لها اللسان ، بينما اكتفى أصحاب الوسيط بضرب أمثلة لما سموه الشديد من الأصوات .

لقد نقل صاحب اللسان تعريف سيبويه للحرف الشديد وهو : « الحرف الذى يمنع الصوت أن يجرى فيه » ألا ترى أنك لو قلت الحق والشرط ثم رمت مد صوتك فى القاف والطاء لكان ممتنعا .

أما أصحاب الوسيط فقد عرفوا الشديد من الأصوات بأنه صوت عند مخرجه ينحبس الهواء انحباسا تاما لحظة قصيرة بعدها فيدفع الهواء فجأة فيحدث دويا كالدال والتاء مثلا .

ويمكن المقارنة بين نظرة اللغويين القدامى ومن يجاريهم وبين نظرة اللغويين المحدثين فى جانبين : هما جانب التعريف وجانب التمثيل .

أما جانب التعريف فإن القدماء يكادون يتفقون فيه مع المحدثين وذلك فيما يتصل باحدى العمليتين اللازمتين لانتاج الأصوات الشديدة ، وهى عملية حبس الهواء ؛ فمعنى أن الحرف يمنع الصوت أن يجرى فيه هو حبس الهواء فى نقطة ما من نقاط انتاج هذه الأصوات ، أما العملية الأخرى اللازمة لانتاج أى من هذه الأصوات فهى عملية اطلاق هذا الهواء دفعة واحدة ليحدث انفجارا به يسمع الصوت ، ويلاحظ أن المعجم الوسيط فى تعريفه قد تعرض للعمليتين كلتيهما .

ويستخدم بعض اللغويين المحدثين مصطلح الصوت الانحباسى بينما يتسخدم بعضهم الآخر مصطلح الصوت الانفجارى مساويا للمصطلح القديم « الحرف الشديد » والملاحظ أن أيا من المصطلحين الحديثين يتسم بالقصور ؛ فالانحباس يعنى الاشارة إلى العملية الأولى اللازمة لانتاج مثل هذه الأصوات وهى عملية اغلاق المجرى الهوائى فى نقطة ما من نقاط انتاج مثل هذه الأصوات ، أما الانفجار فيشير إلى العملية الثانية فقط وهى التى تتم عندما يسمح للهواء بالخروج دفعة واحدة بعد العملية السابقة وبهذا الخروج المفاجىء يسمع الصوت .

والذى نراه أن استخدام الصفتين مجتمعتين وصفا للصوت هو الاستخدام الدقيق والأمثل ؛ وفى هذه الحالة ينبغى أن يوصف الصوت بأنه انحباسى انفجارى .

وأما جانب التمثيل فإن القدماء ومن والاهم من المحدثين ينصون على أن الحروف الشديدة ثمانية ويجمعها قولك (أجدت طبقك) .

وهم بذلك يختلفون عن المحدثين المحققين فيما يتصل بصوتى الجيم والضاد ؛ فالمحدثون يعتبرون الجيم كما تنطق اليوم من مجيدى قراءة القرآن الكريم صوتا مركبا Affricate يجمع بين صفتى الشدة والرخاوة (حسب تعبير القدماء) أو هو يجمع بين صفتى الانحباس المنفجر والاحتكاك (حسب تعبير المحدثين) .

وهذا الاختلاف مما يسبب الدهشة إذا اعتبرنا جيم القدماء هى بعينها الجيم التى تنطق اليوم من المجيدين ؛ نظرا لدقة القدماء الفائقة فى وصف الأصوات .

ولكن تحقيق هذا الخلاف مما لا يعنينا هنا ، ونكتفى بالاشارة بأن القدماء كان لديهم أكثر من صورة نطقية للجيم(٤١) ، كما أنهم لم يدركوا أبدا أن هناك أصواتا مركبة ؛ فهم فى كلامهم عن ظاهرة الكشكشة يذكرون أنها تعنى قلب الكاف شيئا ، وهذا يعنى اغفال التاء التى تمثل مع الشين صوتا مركبا إليه تنقلب الكاف ؛ كما تشير إلى ذلك كافة اللهجات العربية المعاصرة التى احتفظت بتلك الظاهرة .

كما أن المحدثين ينظرون إلى الضاد كما تنطق اليوم من القراء المجيدين فى جمهورية مصر العربية على أنها صوت انفجارى أو انحباسى (شديد)وهم بذلك يختلفون عن القدماء الذين صنفوها فى قائمة الأصوات الرخوة (الاحتكاكية) .

ولا نريد أيضا أن نناقش هذه القضية الخلافية ؛ ونكتفى بالاشارة إلى حقيقتين هما :

١ – أن هناك أكثر من صورة نطقية للضاد عند القدماء ، فعندهم الضاد وعندهم أيضا ما سموه الضاد الضعيفة ، كما أن القدماء لم يتفقوا جميعا على مخرج الضاد ، فقد اعتبرها الخليل صوتا(٤٢) شجريا يشترك مع الجيم والشين فى مخرج واحد ، فى الوقت الذى اعتبرها سيبويه صوتا جانبيا لا يشترك مع الجيم والشين فى مخرج واحد .

٢ – أن نطق المجيدين من قراء القرآن الكريم فى العالم العربى ليس مما يعول عليه كلية فى مناقشة القدماء بالنسبة لوصف صوت الضاد ؛ فمن اللافت للنظر أن مجيدى قراءة القرآن الكريم (الحفاظ للقرآن) فى كثير من البلدان(٤٣) الإسلامية التى لا تنطق بالعربية ينطقون الضاد كما وصفها سيبويه ، فهى صوت جانبى مركب من عنصرين

شبيهين باللام المفخمة والضاد الحديثة . وهم ينطقونها من الجانب الأيمن وقد ينطقونها من الأيسر كما قال سيبويه ، ولا يوجد لها نظير مرقق من الأصوات كما يفهم من كلام سيبويه .

فهل لنا أن نقول أن سيبويه كان يصف ضادا اقتصر نطقها فى عصره كما اقتصر نطقها فى عصرنا على الناطقين بالعربية المجيدين لها من غير العرب ؟؟ .

٢٢ - الإشمام :

لم يتعرض أساس البلاغة لهذا المصطلح ، أما بقية المعاجم التى نعول عليها فى هذا البحث فقد عرضت له بتفصيل أو بايجاز . وتتضارب تفسيرات أصحاب هذه المعاجم لمصطلح الاشمام بحيث يكاد الوضوح فى تصوره أن يغيب ؛ ولهذا التضارب ما يبرره ؛ فالمصطلح يستخدم عند كل من النحويين وعلماء الأصوات وعلماء القراءات وما يعنيه بعض هؤلاء به قد يختلف عما يعنيه الآخرون .

سنركز كلامنا أولا على تصور علماء الأصوات لهذا المصطلح ثم نشير إلى تصور كل من النحويين والقراء .

لقد عرف الخليل الاشمام بأنه أن تشم الحرف الساكن حرفا كقولك فى الضمة : هذا العمل وتسكت ؛ فتجد فيه اشماما للام لم يبلغ أن يكون واوا ولا تحريكا يعتد به ، ولكن شمة من ضمة خفيفة ويجوز ذلك فى الكسر والفتح أيضا .

ويفهم من هذا النص حقيقتان هما :

١ - أن الاشمام يحدث فى حالة الوقف بعكس الروم[٤٤] الذى يحدث فى درج الكلام .

٢ - أنه يحدث فى حالة الوقف على كلمة منتهية باحدى الحركات الثلاث ، بعكس الروم الذى لا يحدث إلا مع الكسرة أو الضمة .

ولقد نقل صاحب التهذيب تعريف صاحب العين السابق بنصه وذلك فيما يرويه عنه صاحب اللسان .

غير أن الجوهرى فيما يرويه عنه صاحب اللسان كذلك يقصر الاشمام على حركتين اثنتين هما الضمة والكسرة ، ويذكر أنه أقل من روم الحركة لأنه لا يسمع وإنما يتبين بحركة

الشفة ، ولا يعتد بها حركة لضعفها والحرف الذى فيه الاشمام ساكن أو كالساكن مثل قول الشاعر :

متى أنام لا يؤرقنى الكرى ليلا ولا أسمع أجراس المطى

قال سيبويه : « العرب تشم القاف شيئا من الضمة ولو اعتددت بحركة الاشمام لانكسر البيت وصار تقطيع البيت : رقنى الكرى = متفاعلن ولا يكون ذلك إلا فى الكامل وهذا البيت من الرجز .

ويبدو أن صاحب اللسان يقصر الاشمام على الضمة والكسرة ، وكذلك يفعل صاحب القاموس المحيط الذى يعرف الاشمام بقوله : أشم الحروف : أذاقها الضمة والكسرة بحيث لا تسمع ولا يعتد بها ولا تكسر وزنا .

وبهذا يتفرد الخليل برأيه القائل ان الاشمام يمكن أن يحدث مع الفتح .. والذى يبدو لى أن الاشمام يشبه الروم فى كون كل منهما أقرب ما يكون إلى ما نسميه الحركة المركزية غير أن هذه الحركة قد تكون واضحة فى السمع فتكون روما وقد تكون غير واضحة فتكون اشماما ، هذا مع عدم اغفال الموقعية الصوتية لكل من هاتين الظاهرتين ؛ فموقعية الاشمام تتمثل فى حالة الوقف على ما يرى الخليل ، وان كان غيره من اللغويين يتكلم عن الاشمام فى درج الكلام كما هو واضح من مقال سيبويه وبهذا لا تختلف الموقعية فى الاشمام عنها فى الروم .

فإذا انتقلنا إلى المعجم الوسيط وجدناه يعطى هذا المصطلح دلالات أخرى .

والمفهوم من شرحه أن الاشمام عند جمهور النحاة والقراء يمكن أن يكون له أثر سمعى ، وأنه يتعلق بالأصوات الساكنة Consonants كما يتعلق بالحركات الطويلة وأنه لا يكون ذا أثر سمعى لدى القراء وحدهم وذلك فى حالة الوقف على آخر الكلمة المضمومة بالسكون ، ويكون معناه فى هذه الحالة ؛ اشارة القارىء بشفتيه إلى الضمة المحذوفة ؛ أى أنه يضم شفتيه كأنه ينطق الضمة دون أن ينطقها . يقول أصحاب هذا المعجم :

« الاشمام عند جمهور النحاة والقراء : صبغ الصوت اللغوى بمسحة من صوت آخر مثل نطق كثير من قيس وبنى أسد لأمثال : قيل وبيع بإمالة نحو واو المد ومثل اشمام الصاد صوت الزاى فى قراءة الكسائى بصفة خاصة ، والاشمام أيضا (لدى القراء وحدهم) الاشارة بالشفتين إلى الضمة المحذوفة من آخر الكلمة الموقوف عليها بالسكون من غير تصويت بهذه الضمة .

وواضح أن الاشمام الذى يتكلم عنه المعجم الوسيط غير الاشمام الآخر الذى يتكلم عنه اللغويون القدامى فهو يعنى لدى جمهور النحويين والقراء الذين يتكلم عنهم أصحاب المعجم الوسيط تغيير الحركة من كونها كسرة خالصة (أقرب ما تكون إلى الحركة الأمامية الضيقة) إلى كونها حركة أقرب ما تكون إلى الحركة الخلفية المتمثلة فى النطق الألمانى للحركة الأولى من كلمة = ميوغ .

أما عند القدماء فلا يعنى أكثر من نطق الحركة القصيرة بحيث لا تسمع .

كما أن ارتباط الاشمام بالأصوات الساكنة الذى مثل له باشمام الصاد صوت الزاى(٤٥) يمثل دلالة أخرى لهذا المصطلح .

٢٣ - الحروف المصمتة :

لم أعثر على هذا المصطلح فى العين ولا فى أساس البلاغة ولا فى المحيط ولا فى الوسيط ، ولقد تعرض اللسان لهذا المصطلح وعرف الحروف المصمتة بأنها ما عدا حروف الذلاقة(٤٦) ، سميت بذلك لأنه صمت عنها أن يبنى منها كلمة رباعية أو خماسية معراة من حروف الذلاقة .

فكل الأصوات العربية مصمته ما عدا الراء واللام والنون ، وواضح أن هذا الوصف لا يتصل بأى من الجوانب الثلاثة التى نصف بها الصوت فى علم الأصوات النطقى .

٢٤ - الصوت :

لم تجاف المعاجم العربية الصواب عندما حددت مدلولات مادة صات فى النداء والذكر الحسن والسيرة ، فقد تم استخدام كلمة صوت وجمعها أصوات فى القرآن الكريم بذلك المعنى العام الذى يفهم من كلمة صوت وهو الأثر السمعى للذبذبات التى يحدثها مصدر ما فى الهواء .

فالصوت فى الفكر اللغوى القديم يعنى كل ما يمكن أن يسمعه الإنسان ، ولم يستخدم أحد من القدماء هذا المصطلح للصوت اللغوى المفرد ، كصوت الباء أو صوت اللام مثلا .

أما الصوت لدى المحققين من اللغويين المحدثين فيعنى ما عناه القدماء بمصطلح الحرف عند كلامهم عن الأصوات ؛ فصوت الباء يساوى عند القدماء حرف الباء وهكذا .

وهو بهذا المفهوم الخاص يساوى المصطلح الانجليزى **Sound** أو الألمانى **laut** أما مفهومه العام فإنه يساوى ما يعنى بالمصطلح الانجليزى **Voice** أو الألمانى **Stimme** .

غير أن صاحب اللسان يعرف الصوت بأنه الجرس[٤٧] وهو تعريف غير دقيق فقد سبق أن تعرضنا لمصطلح الجرس وبينا المقصود منه .

ولقد أدرك ابن جنى من قديم العلاقة بين الحرف والصوت وحدد الأول بأنه حد منقطع الصوت[٤٨] . بما يفهم منه أن الصوت يعنى ما نعنيه نحن الآن بكلمة حس ، عندما نقول أسمع حسا ولا أرى أحدا وأن الحرف هو الصوت اللغوى المفرد .

فإذا انتقلنا إلى المعجم الوسيط وجدناه يعرف الصوت ذلك التعريف العام حيث يقرر أنه : الأثر السمعى الذى تحدثه تموجات ناشئة من اهتزاز أثر جسم ما .

ولكنه لا يتعرض للصوت بمفهومه الخاص عند علماء الأصوات المحدثين والذى يساوى المفهوم من مصطلح حرف فى الفكر اللغوى القديم ، كما سبق القول .

٢٥ – طبق الفم :

يستعمل بعض اللغويين المحدثين مصطلح الأصوات الطبقية نسبة إلى طبق الفم ويقصدون به الجزء الرخو من سقف الحنك[٥٠] وهو مخرج عندهم لأصوات الكاف والغين والخاء .

ولم يتعرض الخليل لهذا الجزء وهو يعدد مخارج الحروف ، وكذلك لم يرد له ذكر عند سيبويه وابن جنى ومن تابعهما من القدامى .

ولقد حاولنا العثور على دلالة لطبق الفم هذا فى المعاجم القديمة ، فلم نوفق ؛ حيث لم يرد له ذكر فى تهذيب اللغة ولا فى المحيط ولا فى أساس البلاغة ولا فى المحيط ولا فى اللسان ولا فى تاج العروس ولا فى المعجم الوسيط .

وأغلب هذه المعاجم لا تتعرض إلا لعملية الاطباق التى ينجم عنها تفخيم نطق الأصوات الأربعة الصاد والضاد والطاء والظاء ، وهم يعرفون الاطباق بأنه « رفع ظهر اللسان إلى الحنك الأعلى مطبقا له ، ثم يوردون نص سيبويه الشهير : لولا الإطباق لصارت الطاء دالا والصاد سينا والظاء ذالا ولخرجت الضاد من الكلام لأنه ليس من موضعها شىء غيرها ، تزول الضاد إلى عدم الاطباق البتة ، وغنى عن الذكر أن عملية الاطباق لا تتصل بما يسمى طبق الفم بوشيجة[٥١] .

ولسوء الحظ لم يشر مستعملو هذا المصطلح إلى الأساس اللغوى الذى اعتمدوا عليه فى تسمية ذلك الجزء الخلفى من سقف الحنك (الحنك الرخو) طبقا .

فالخليل جعل اللهاة مخرجا للكاف ، كما جعل الحلق مخرجا للغين والخاء أما سيبويه فقد حدد مخرج الكاف بأنه من أسفل أقصى اللسان قليلا وما يليه من الحنك كما حدد مخرج الغين والخاء بأنه أدنى الحلق .

٢٦ – غار الفم :

يحار الباحث وهو يحاول معرفة الدلالة الحقيقية لهذا المصطلح بطريقة محددة ، وتعود الحيرة إلى عدم وضوح ما يعنيه عند القدماء أنفسهم ؛ فالمحيط واللسان يتفقان على إيراد المعانى التالية لغار الفم :

١ – ما خلف الفراشة من أعلى الفم .

٢ – الأخدود الذى بين اللحيين .

٣ – داخل الفم .

وينفرد اللسان بالقول بأن غار الفم نطعاه فى الحنكين كما يورد رأيا لابن سيده يقول إن الغار يعنى فم الإنسان .

أما الوسيط فيكتفى باقتباس أحد المعانى السابقة وهو المعنى الثانى الذى يشترك فى إيراده المحيط واللسان ، ولا توجد اشارة لتبرير اختيار الوسيط لهذا المعنى دون سواه .

ولم يتعرض الخليل ولا سيبويه للغار على أنه مخرج لأحد الأصوات ، وان ذكر الخليل أن حروف الطاء والتاء والدال نطعية ؛ وبالعودة إلى التعريفات السابقة نجد أن اللسان فى أحد تعريفاته التى انفرد بايرادها للغار يقول : ان غار الفم نطعاه فى الحنكين ..

ونرى قبل النظر فى التعريفات السابقة أن نحاول تصور دلالاتها على نحو واضح .

ان التعريف الأول ينص على أن الغار ما خلف الفراشة من أعلى الفم ، وبالعودة إلى المحيط نجده يعرف الفراشة بأنها كل عظم رقيق ، ولا يعطينا هذا التعريف تصورا واضحا لشىء ، فإذا ذهبنا إلى لسان العرب وجدناه يتكلم مرة عن الفراش بفتح الفاء وبدون هاء التأنيث ويورد لها تعريفات متعددة ، كما يورد الصيغة المثناة لهذه الكلمة وهى فراشتان ويعرفهما بأنهما غرضوفتان عند اللهاة أما المعانى التى يوردها للفراش فهى :

١ – موقع اللسان فى قعر الفم وهذا التعريف لا يساعدنا فى تحديد موقع الغار ولا يتصل بشىء مما نحن فيه .

٢ – فراش اللسان اللحمة التى تحته ، وهذا أيضا لا يتصل بشىء مما نحن فيه .

٣ – فراش اللسان موقع اللسان من أسفل الحنك ، وذلك بدوره لا يساعد على فهم شىء محدد .

٤ – فراش اللسان الجلدة الخشنة التى تلى أصول الأسنان العليا ، ولعل هذا هو أدق التعاريف ؛ لأنه يشير إلى الجزء المقصود بدقة ، والمقصود هو ذلك الجزء الأسفل من اللثة ؛ حيث يلمس الإنسان خشونة إذا أجرى لسانه عليه ، وما دام الغار هو ما خلف هذا الجزء ، فنحن نعتبر كل التجويف التالى له فى سقف الحنك حتى نهاية الحنك الرخو هو الغار ، وعلى الرغم من ذلك فقد لجأ بعض المحدثين[٤٩] إلى اعتبار الغار مخرجا لأصوات الشين والجيم والياء ، ويعنى هذا أن الغار عندهم يساوى بشكل ما شجر الفم عند الخليل حيث هو مخرج عنده لكل من الشين والجين بالاضافة إلى الياء .

أما التعريف الثانى للغار بأنه الأخدود الذى بين اللحيين وهما العظمان اللذان فيهما الأسنان من داخل الفم من كل ذى لحى فلن نأخذه فى الاعتبار لأنه لا يساعدنا فى تحديد مخرج ما من مخارج الأصوات .

وأما التعريف الثالث للغار بأنه داخل الفم فلا نستطيع قبوله لأنه يتسم بالعمومية وعدم التحديد .

وأما التعريف الذى انفرد به اللسان بأن غار الفم هو نطعاه فى الحنكين فغير دقيق أيضا ؛ لأننا لو رجعنا إلى تعريف النطع فى نفس المعجم وجدنا أنه يعنى به : ما ظهر من غار الفم الأعلى وهو الجلدة الملتزقة بعظم الحليقاء فيها آثار كالتحزيز ، وهناك موقع اللسان فى الحنك ، فكيف يكون الغار هو النطع ، فى نفس الوقت الذى يكون فيه النطع ليس الغار بل الجزء الذى يظهر منه فقط ؟ اننا يمكن أن نتصور النطع بطريقة دقيقة إذا وضعنا فى اعتبارنا أن الخليل قد حدد النطع مخرجا لأصوات التاء والطاء والدال ، فوصفها بأنها نطعية ، كما حدد سيبويه مخرج هذه الأصوات الثلاثة بأنه مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا العليا .

فالحروف النطعية تقابل بعض الأصوات اللثوية فى اعتبار المحدثين ؛ لأن هذه الأصوات اللثوية لا تقتصر على هذه الثلاثة التى ذكرها الخليل .

٢٧ – الحروف المنفتحة :

لم يتعرض لهذا المصطلح أى من المعاجم المذكورة باستثناء القاموس المحيط الذى عرفه عن طريق التمثيل بقوله : « الحروف المنفتحة ما عدا ض ط ص ظ ، ومعنى هذا أن الأصوات الأربعة المفخمة تفخيما أساسيا غير منفتحة ولسنا ندرى بالضبط ماذا يعنى هذا الحكم إلا أن يكون وصفا لحالة تقعر اللسان أثناء نطق هذه الأصوات ؟

٢٨ – اللسان :

تنظر معظم المعاجم العربية إلى هذا العضو الرئيسى من أعضاء النطق كما لو كان شيئا بديهيا ، فتركز اهتمامها على شرح الدلالات المجازية المختلفة للسان ، ولا تشير إلى دلالته على ذلك العضو – ان اشارت – الا باختصار .

لقد اكتفى لسان العرب بتعريفه بكلمة واحدة هى « الجارحة » أما الوسيط فقد عرفه بأنه جسم لحمى مستطيل متحرك يكون فى الفم ويصلح للتذوق والبلع النطق .

أما تقسيم اللسان إلى أجزائه المختلفة فقد عالجته المعاجم العربية – كل بطريقته الخاصة – فى المواطن المختلفة الخاصة باسم كل جزء منها .

أما المصطلح الآخر « لسان المزمار .... فلم يرد له ذكر فى المعاجم القديمة ويبدو أن القدماء لم يعرفوا هذه التسمية ، وان كان هذا لا يمنع أنهم ربما قد عرفوا هذا العضو وأطلقوا عليه اسما آخر .

ويتعرض الوسيط للسان المزمار معرفا اياه بأنه صفيحة غضروفيه عند أصل اللسان سرجية الشكل مغطاء بغطاء مخاطى ، تنحدر للخلف للتغطية فتحة الحنجرة لاقفالها فى أثناء عملية البلع .

٢٩ – اللهاة :

لا يورد أساس البلاغة ذكرا لهذا الجزء ، أما المعاجم الأخرى فإنها تعرفه بوضوح ، فهى تتفق على ايراد تعريف ابن سيدة للهاة بأنها اللحمة المشرفة على الحلق ، وقيل هى ما بين منقطع أصل اللسان إلى منقطع القلب من أعلى الفم ، وذلك بالاضافة إلى بعض التعريفات الأخرى .

ولقد ذكر الخليل أن مخرج كل من القاف والكاف هو اللهاة . ويمكن قبول هذا الرأى على أساس أن اللهاة تعنى عنده تلك المنطقة المنحصرة بين مركز الحنك الأعلى وبين منقطع أصله . ولقد ذكر سيبويه أن مخرج القاف هو أقصى اللسان وما فوقه من الحنك الأعلى وذلك يعنى أنه حدد مخرج القاف بدقة ، فهذا الجزء الذى ذكره هو المعروف باللهاة ، وان كان سيبويه لم يذكر هذا المصطلح ، أما الكاف فقد حدد سيبويه مخرجها بأنه من أسفل موضع القاف من اللسان قليلا وما يليه من الحنك ، وهذا صحيح تماما ويطابق مخرج الكاف عند المحدثين وهو ما يسمونه الحنك الرخو .

٣٠ - النبر :

لا يمثل هذا المصطلح فى التصور اللغوى القديم لدى أصحاب المعاجم العربية أكثر من معنى الهمزه ورفع الصوت ، فعندما يقال نبر الحرف ينبره يكون المعنى همزه . ويروى صاحب اللسان عن ابن الأنبارى قوله : « النبر عند العرب ارتفاع الصوت ، يقال نبر الرجل نبرة اذا تكلم بكلمة فيها علو ، ونبرة المغنى رفع صوته عن خفض ، وكل ما رفعته فقد نبرته .

وينم هذا عن ادراك القدماء لنتيجة النبر كما نفهمه اليوم ، أما عملية النبر نفسها وتعنى الضغط على مقطع صوتى معين أو على كلمة معينة فى الجملة وتكون نتيجتها زيادة وضوحها فى السمع أكثر من المقاطع أو الكلمات الأخرى غير المنبورة فلم تلفت نظر القدماء .

ولقد استخدم القدماء كلمة النبرة وعنوا بها الهمزة كما يقرر صاحب القاموس المحيط ، ويسود استخدام هذه الكلمة فى أيامنا هذه للدلالة على أحد الرموز الكتابية التى تكتب عليها الهمزة فى مثل كلمة بئر ؛ فالبعض يقول ان الهمزة هنا قد كتبت على نبرة .

ويعرف الوسيط النبر بأنه ابراز أحد مقاطع الكلمة عند النطق ، ولم يتعرض الوسيط للوسيلة التى يتم بها هذا الابراز وتتمثل فى عملية الضغط على هذا المقطع أثناء نطقه بأنه تكون نبضة الرئة التى أنتجته أقوى من النبرات الرئوية الأخرى الطاردة لهواء الزفير والتى تنتج المقاطع غير المنبورة .

٣١ - نطع الفم :

تكلمنا عن هذا الجزء وعن علاقته بغار الفم أثناء بحثنا للمصطلح الأخير ، ويعنينا هنا أن نلفت النظر إلى عدم وضوح فكرة تحديد المخرج لدى الخليل ، ذلك الذى تلافاه سيبويه بنظره الثاقب الدقيق .

لقد حدد الخليل نطع الفم مخرجا لأصوات التاء والطاء والدال ، ويعنى هذا أنه حدد الجزء الذى يشترك مع اللسان فى انتاج هذه الأصوات ، وذلك فى الوقت الذى حدد فيه أسلة اللسان مخرجا لأصوات الصاد والسين والزاى ، كما حدد ذلق اللسان مخرجا لأصوات الراء واللام والنون ، ومعنى هذا أنه حدد الجزء من اللسان الذى يشترك مع اللثة فى انتاج هذه الأصوات دون أن يشير إلى ما يقابل جزء اللسان هذا من أجزاء الحنك .

ولقد تلافى سيبويه ذلك القصور فتكلم عن الجزء الخاص من اللسان وفى نفس الوقت لم يهمل الجزء المشترك معه فى انتاج أى من هذه الأصوات(٥٢) .

وعموما فإن المعاجم تشترك فى تعريف النطع بأنه ما ظهر من غار الفم الأعلى كما يشترك أغلبها مع الخليل فى وصف أصوات الطاء والدال والتاء بأنها نطعية .

٣٢ – الحروف المهتوته :

الهت شبه العصر للصوت والهمز العصر ويقال الهمز صوت مهتوت فى أقصى الحلق ؛ فإذا رفه من الهمزة صار نفسا يحول إلى مخرج الهاء ولذلك استخفت العرب ادخال الهاء على الألف المقطوعة يقال : أراق هراق وأيهات وهيهات ، وتقول : يهت الانسان الهمزة هتا إذا تكلم بها(٥٣) .

هذا النص السابق من معجم العين للخليل بن أحمد يوقفنا على أن الهمزة صوت مهتوت ويفهم من هذا الهت ضرب خاص من العصر أو انحباس الهواء وهو الذى يحدث فى الحنجرة منتجا صوت الهمزة الانحباسى الانفجارى .

لكن صاحب اللسان ينقل عن سيبويه رأيا معارضا وذلك فى قوله : « قال سيبويه من الحروف المهتوت وهو الهاء وذلك لما فيها من الضعف والخفاء » .

نحن اذن أمام رأيين متعارضين ؛ فالهمزة صوت مهتوت لما فيها من العصر ، والهاء صوت مهتوت لما فيها من الضعف والخفاء .

ونرى أن رأى الخليل أقرب إلى الصواب من رأى سيبويه بناء على أن الهت هو عصر الصوت وهذا لا يتم إلا فى الأصوات الانحباسية الانفجارية ، أما الأصوات الاحتكاكية ومنها الهاء فلا يحدث أثناء نطقها مثل ذلك العصر .

لكن ما يلفت النظر أن هذا المصطلح القديم خاص بالأصوات الحنجرية دون غيرها .

٣٣ - الهمس :

يردد اللغويون القدامى وبعض علماء القراءات كابن الجزرى تعريف سيبويه للهمس وتجرى معظم المعاجم العربية التى تعالج هذا المصطلح هذا المجرى ؛ حيث تورد تعريف سيبويه ، فاللسان والوسيط يقرران أن المهموس حرف ضعف الاعتماد من موضعه حتى جرى معه النفس .

ونلاحظ نفس ما لا حظناه فى بحثنا مصطلح الجهر من أن القدماء يصفون هنا شيئا أقرب ما يكون إلى وصف كيفية خروج الهواء مع الأصوات الاحتكاكية ، وأنهم لم يلتفتوا إلى السبب الحقيقى للهمس أو للجهر وهو عدم تذبذب الأوتار الصوتية مع الأول ، وتذبذبها مع الثانى ، وذلك لعدم معرفة القدماء بهما(٥٤) .

كما نلاحظ أن تمثيلهم للأصوات المهموسة صحيح ، فقد مثلوا لها بالأصوات التى تجمعها حروف : سكت فحثه شخص ، وهم يجمعون على ذلك التمثيل باستثناء السكاكى الذى انفرد برأى اعتبر فيه الكاف والتاء صوتين مجهورين .

ويؤخذ من هذا التمثيل أن القدماء قد اعتبروا القاف والطاء صوتين مجهورين وهو ما يختلفون فيه مع المحدثين الذين يعتبرون هذين الصوتين مهموسين .

ويمكن القول بأن القدماء وعلى رأسهم ابن جنى قد تنبهوا إلى دور الوترين الصوتيين فى عملية جهر الصوت أو همسه ، فصاحب اللسان يروى عنه قوله : « فأما حروف الهمس فإن الصوت الذى يخرج معها نفس وليس من صوت الصدر ، إنما يخرج منسلا وليس كنفخ الزاى والظاء والذال ..

ويلفت هذا النص النظر إلى أن ابن جنى قد التفت إلى ما سماه صوت الصدر الذى يصاحب الأصوات المجهورة ، ولا نظن إلا أنه يعنى تلك الذبذبات التى يمكن أن يحسها المرء عند نطقه أحد الأصوات المجهورة ، ولا يحسها عند نطقه أحد الأصوات المهموسة .

ولقد أورد صاحب القاموس المحيط تعريفًا للهمس يقترب كثيرا من كلام ابن جنى هذا ؛ فهو يعرفه بأنه : حس الصوت فى الفم مما لا اشراب له فى صوت الصدر ولا جهارة فى المنطق .

ونرى أن هذا التعريف أكثر دقة - من تعريف سيبويه الذى سيطر على فكر اللغويين العرب بوجه عام حتى ان معجما معاصرا هو الوسيط يردد رأى سيبويه تعرفا وتمثيلا دون أن يلفت نظر القارىء إلى مواطن الاختلاف بين المحدثين والقدماء فى الجانبين المذكورين .

٣٤ - الوتران الصوتيان :

لم يرد هذا المصطلح فى أى من المعاجم القديمة المذكورة ، كما لم يتعرض له المعجم الوسيط وان أورده هانزفير Hans War فى معجمه .

ويوقفنا هذا على أن القدماء لم يعرفوا هذين العضوين اللذين يتوقف على تذبذبهما جهر الصوت كما يتفق على عدم تذبذبها همسه .

٣٥ - الحروف المتوسطة :

آثرنا استخدام هذه المصطلح لما سماه القدماء الحروف التى بين الشديدة والرخوة ، حتى يكون لها مكان الترتيب الهجائى للمصطلحات المدروسة .

ويذكر صاحب اللسان أن هذه الحروف ثمانية وهى الألف والعين والياء واللام والنون والراء والميم والواو يجمعها فى اللفظ قولك : لم يروعنا .

وأساس النظر إلى هذه الأصوات هو كيفية خروج الهواء أثناء نطقها ؛ فهى ليست (شديدة) وليست كذلك (رخوة) عند القدماء .

ويتفق المحدثون مع القدماء فى هذا باستثناء صوت العين الذى يصنفه المحدثون فى قائمة الأصوات الرخوة (الاحتكاكية) .

أما الألف فيمكن قبول رأى القدماء فيها إذا قصد بها الفتحة الطويلة ، وهذا ما يقتضيه المقام ؛ لأن القدماء قد صنفوا الهمزة فى قائمة الأصوات الشديدة لكن المحدثين يفصلون الوصف بعض الشىء عن القدماء .

فالألف والواو والياء ، وهى ما تساوى الحركات الثلاثة الطويلة عند المحدين أصوات انطلاقية ، كما أن الواو والياء عند المحدثين أنصاف حركات أو أنصاف سواكن إذا وقعا بعد حركة ليست من جنسهما فى مثل قول ، وبيت .

أما اللام فهى صوت جانبى lateral ، وأما الراء فهى صوت مكرر Volled أو لمسىّ Flapped ، وتكون صوتا مكررا إذا وقعت فى نهاية مقطع صوتى ، كما تكون صوتا لمسيا إذا وقعت فى بداية المقطع .

أما الميم والنو ن فهما صوتان أنفيان nasal .

خامسا : خاتمة البحث :

تؤكد الأمثلة التى عولجت فى هذا البحث كما تؤكد غيرها مما لم يقدم هنا أن هناك أنفصامًا من نوع ما بين تصور القدماء لدلالة هذه المصطلحات من جهة وبين تصور المحدثين لهذه الدلالة من جهة أخرى ، كما تؤكد تلك الأمثلة أن كثيرًا منها لم يكن واضحا لدى القدماء أنفسهم بدليل تقديم أكثر من تفسير للمصطلح الواحد الذى لا يحتمل أكثر من تفسير ؛ فالحنك هو الحنك ، وشجر الفم هو شجر الفم وأسلة اللسان غير ذلقه وعلى الرغم من ذلك لا نكاد نعثر على دلالات محددة لهذه المصطلحات ولغيرها ؛ ويرجع هذا المنهج الذى انتهجه واضعو المعاجم العربية وهو منهج النقل ، فالحديث نسبيا ينقل عمن سبقه وقد يشير أحيانا إلى مصدره ، وفى أغلب الأحيان لا يشير ، بل يجمع تفسيرات السابقين أو معظمها ويقدمها على أنها التفسيرات السائدة فى عصره ، على الرغم من التناقض بين بعض هذه التفسيرات وبين بعضها الآخر .

وهذا يدعونا إلى وجوب بحث مشكلة المصطلح الدلالية بشكل جاد ، للوصول إلى تصور واضح ومحدد لما يعنيه .

وكما سبق أن قلنا فإننا نجافى الصواب كثيرا عندما نأخذ هذه المصطلحات ببساطة ونستخدمها بما فى أذهاننا لها من دلالات ، قد لا تكون هى عين الدلالات التى أرادها القدماء ، ثم نناقشهم أو نتدارس آراءهم على هذا الأساس المعيب .

اننا لا نرجو إلا يكون هذا البحث مثيرا لمراجعة مشكلة المصطلح فى الدرس الصوتى بوجه خاص وفى الدرس اللغوى بوجه عام ، ووضع حلول لغموضه الدلالى ، ليكون ذلك منطلقا لتصور علمى واضح ومستنير ومحدد ...

الهــوامش :

(١) انظر مصطلح « الخياشيم » .
(٢) انظر : « ذلق اللسان » .
(٣) انظر على سبيل المثال : علم اللغة مقدمة للقارىء العربى د. محمود السعران – مناهج البحث فى اللغة د. تمام حسان . الأصوات اللغوية د. ابراهيم أنيس . الأصوات اللغوية د. كمال بشر ، المدخل إلى علم اللغة د. رمضان عبد التواب ، العربية نحو بناء لغوى جديد للأب هنرى فليش اليسوعى ترجمة د. عبد الصبور شاهين .
(٤) راجع مصطلح الحلق .
(٥) أنظر الكتاب جـ ٤ ص ٤٣٢ وما بعدها : سيبويه .
(٦) راجع مصطلح « صوت » .
(٧) راجع مصطلح حرف .
(٨) أنظر : .Aratische Worterbuch Fur Schriftsprache der Gegenwart. O. H. Wiestaden (1968)
(٩) أنظر مصطلح الوترين الصوتيين .
(١٠) أنظر مصطلح الحروف الشديدة .
(١١) أنظر الأصوات اللغوية د. ابراهيم أنيس .
(١٢) أنظر لسان العرب مادة شدد .
(١٣) أنظر الأصوات اللغوية لأستاذنا الدكتور كمال بشر .
(١٤) أنظر بحثنا المنشور فى « دراسات عربية واسلامية » العدد الخامس عن الأصوات وأثرها فى المعجم العربى ص ١٠٥ .
(١٥) أنظر سر صناعة الاعراب جـ ١ ص ١٦ .
(١٦) أنظر على سبيل المثال تجديد النحوص ٤٩ للدكتور شوق ضيف .
(١٧) راجع مصطلح « الصوت » .
(١٨) أنظر تجديد النحوص ٤٩ للدكتور شوق ضيف .
(١٩) راجع « البلعوم » .
(٢٠) راجع هذا المصطلح .
(٢١) يلفت النظر هنا الحكم على الهمز بأنه صوت وليس حرفا فهل يقصد الخليل مجرد التهميز Glottalision ؟ .
(٢٢) أنظر العين جـ ١ ص ٤ ، ص ٦٥ تحقيق الدكتور عبد الله درويش .
(٢٣) أنظر الكتاب جـ ٤ ص ٤٣٣ – ص ٤٣٤ تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون – وسر صناعة الاعراب جـ ١ ص ٤٦ ، ومفتاح العلوم ص ٥ .
(٢٤) أنظر سر صناعة الاعراب ص ٤٦ .
(٢٥) أنظر الأصوات اللغوية د. كمال بشر .
(٢٦) أنظر العين جـ ١ ص ٦٤ والكتاب جـ ٤ ص ٤٣٣ وسر صناعة الاعراب جـ ١ ص ٥٢ ومفتاح العلوم ص ٥ .
(٢٧) أنظر النشر فى القراءات العشر جـ ١ ص ١٩٨ .
(٢٨) أنظر العين جـ ١ ص ٦٤ ، ص ٦٥ .
(٢٩) أنظر الكتاب جـ ٤ ص ٤٣٣ – ص ٤٣٤ وسر صناعة الاعراب ص ٥٢ – ص ٥٣ مع هامشهما .
(٣٠) النشر فى القراءات العشر جـ ١ ص ٢٠١ .
(٣١) أنظر العين جـ ١ ص ٦٤ – ص ٦٥ .
(٣٢) راجع هذا المصطلح .
(٣٣) نود أن نلفت النظر إلى أن الضاد التى وصفها سيبويه ما زالت تنطق حتى يومنا هذا من حفظة القرآن الكريم

المجيدين فى بعض البلاد الإسلامية التى لا تنطق العربية مثل باكستان وماليزيا وتركيا وايران . ولقد سمعتها بنفسى من بعض هؤلاء ، فهل هناك علاقة بين الأصل الفارسى لسيبويه وبين الضاد الى وصفها ؟

(٣٤) راجع هذا المصطلح .

(٣٥) أنظر العين جـ ١ ص ٦٤ ، ص ٦٥ .

(٣٦) أنظر الكتاب جـ ٤ ص ٤٣٤ .

(٣٧) أنظر الكتاب جـ ٤ ص ٤٣١ .

(٣٨) أنظر الكتاب جـ ٤ ص ٤٣٢ .

(٣٩) الصمغتان والصامغان والصماغان جانبا الفم ، وقيل هما مؤخرا الفم ، وقيل هما مجتمع الريق من الشفتين الذى يمسحه الإنسان ، وفى التهذيب مجتمع الريق فى جانب الشفتين (انظر اللسان مادة صمغ) .

(٤٠) اللهمزتان ، مضيغتان عليتان فى أصل الحنكين فى أسفل الشدقين وفى المحكم : مضيغتان فى أصل الحنك ، وقيل عند منحنى اللحيين أسفل الأذنين وهما معظم اللحيين وقيل هما ما تحت الأذنين من أعلى اللحيين وقيل هما مجتمع اللحم بين الماضغ والأذن من اللحى ، واللهازم أصول الحنكين واحدتها لهمزة بالكسر ... (انظر اللسان) .

(٤١) أنظر الكتاب جـ ٤ ص ٤٣٢ .

(٤٢) أنظر هذا المصطلح .

(٤٣) سمعت هذا بنفسى من بعض هؤلاء .

(٤٤) أنظر هذا المصطلح .

(٤٥) الزاى هنا هى النظير المفخم للزاى كما تنطق اليوم أى أنها النظير المجهور للصاد ويوجد هذا الصوت فى العامية المصرية بديلا للضاد أو الظاء فى الفصحى فى مثل كلمتى ظابط ومحفظة : Zabit و mahfaza ولهذا الصوت أصل فى بعضاللهجات العربية القديمة والمعتد بها فسيبويه يتحدث عن الصاد التى كالزاى وهى عنده حسنة يؤخذ بها فى قراءة القرآن الكريم وأداء الشعر ، غير أن عدم وجود رمز كتابى فى العربية لهذا الصوت المفخم هو الذى جعلنا لا نلتفت إليه (انظر بحثنا لذلك فى كتاب : الأصوات العربية ودورها فى المعجم العربى (الصاد) . تحت الطبع) .

(٤٦) أنظر هذا المصطلح .

(٤٧) أنظر هذا المصطلح .

(٤٨) راجع مصطلح الحرف .

(٤٩) أنظر : المدخل إلى علم اللغة ص ٣١ د. رمضان عبد التواب .

(٥٠) السابق .

(٥١) مناهج البحث فى اللغة ص ٨٩ د. تمام حسان .

(٥٢) راجع الكتاب جـ ١ ص ٤٣٢ وما بعدها .

(٥٣) راجع مادة هزم فى العين وهمز فى لسان العرب .

(٥٤) يحمل مصطلحا الجهر والهمس دلالة خاصة فى علم التجويد ، فالحرف المجهور تتضح فيه شدة الجهر والحرف المهموس يتضح فيه لين الجرس ، وواضح ما فى هذين التعريفين من غموض . أنظر تجديد النحو ص ٥٠ .

محاولات تيسير النحو العربى
رأى وتعليق

أ . د . صبرى إبراهيم السيد*

لاشك فى أن اللغة هى وسيلة التعليم الأولى وسبيله الأول ، ولابد إذن أن تكون هذه الوسيلة ميسرة ومهيأة ، ترتبط بواقع الحياة العقلية عند الأفراد على اختلاف مداركهم وأفهامهم ، وما تزودوا به من معرفة وخبرة ، مباشرة أو غير مباشرة .

ومن أجل ذلك ترتفع الأصوات بالشكوى من النحو ، الذى هو علم تركيب اللغة والتعبير عنها ، وتظهر الحاجة ماسة إلى تيسير هذا النحو وتسهيله ، وتقريبه من الأفهام ، وربطه بأفكار الدارسين حتى تصبح عملية التعليم أمرا قريب المنال ، غير وعر ولا عسير[١] .

ويعد الاعراب من أبرز الظواهر اللغوية فى العربية الفصحى ، فقد اقترنت به الفصحى واقترن بها ، بحيث أصبح ذكر أحدهما مدعاة إلى استدعاء الآخر ، وصارت اجادة الاعراب ، والبراعة فيه من أدلّ الدلائل على إجادة الفصحى والبراعة فيها ، كما أن الخطأ فيه أظهر ما يستلفت الغيورين على اللغة العربية ، ويثير قلقهم على تراثها ومستقبلها[٢] .

يقول ابن قتيبة : « ولها الاعراب الذى جعله الله وشيا لكلامها ، وحلية لألفاظها ، وفارقا فى بعض الأحوال بين الكلامين المتكافئين ، والمعنيين المختلفين ، كالفاعل والمفعول لا يفرق بينهما – إذا تساوت حالاهما فى امكان الفعل أن يكون لكل واحد منهما – إلا بالاعراب ، ولو أن قائلا قال : (هذا قاتل أخى) بالتنوين ، وقال آخر : (هذا قاتل أخى) بالإضافة ، لدل التنوين على أنه قد قتله »[٣] .

ويقول ابن فارس : « من العلوم الجليلة التى خصّت بها العرب الإعراب ، الذى هو الفارق بين المعانى المتكافئة فى اللفظ به يعرف الخبر الذى هو أصل الكلام ، ولولاه ما ميز

(*) أستاذ مساعد اللغة العربية بجامعتى عين شمس وقطر .

(١) د . الجوارى : نحو التيسير . ص ١٠ .

(٢) د . محمد حماسة : العلامة الإعرابية . ص ٥ .

(٣) ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن . ص ١١ .

فاعل من مفعول ، ولا مضاف من منعوت ، ولا تعجب من استفهام ، ولا صدر من مصدر ، ولا نعت من تأكيد »[1] .

ولأمر ما كان الخطأ فى الاعراب قديما هو أول الأسباب الداعية إلى وضع علم النحو كله ، خوفا على العربية ، وحرصا على كتابها الكريم أن يتطرق إليه لحن ، أو يستشرى فى لغته فساد ، وليس ثمة من عجب أن يتحمل النحاه الأوائل فى سبيل ذلك ما تحملوا من عناء ومشقة ، وبحسبهم الحفاظ على القرآن ، وهو غاية ترجى ، ومطلب يراد[2] .

يقول ابن خلدون : « وقد خشى أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأسًا ، ويطول العهد بها ، فينغلق القرآن والحديث على المفهوم ، فاستنبطوا من مجارى كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردة شبه الكليات والقواعد يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ، ويلحقون الأشباه بالأشباه .. واصطلحوا على تسميته اعرابا .. ولما فسدت ملكة اللسان العربى فى الحركات المسماة عند أهل النحو بالإعراب واستنبطت القوانين لحفظها – كما قلنا – ثم استمر ذلك الفساد بملابسة العجم ، ومخالطتهم حتى تأدى الفساد إلى موضوعات الألفاظ ، فاستعمل كثير من كلام العرب فى غير موضوعه عندهم ، ميلا مع هجنة المستعربين فى اصطلاحاتهم المخالفة لصريح العربية ، فاحتيج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوين ، خشية الدروس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث ، فشمّر كثير من أئمة اللسان لذلك ، وأملوا فيه الدواوين »[3] .

غير أن بعضا من مثقفى العصر الحديث بدأ بمناقشة صعوبة اللغة العربية الفصحى ، وانتهى بارتكاب جهالة حمقاء تنفى صلاح العربية للحياة فى هذا العصر ، وتدعو إلى استبدال اللغة العامية بها . ونذكر من هؤلاء الكتاب : سلامة موسى ، وسعيد عقل ، ولويس عوض[4] .

وانتهى الأمر ببعض آخر إلى الدعوة إلى الغاء الحرف العربى ، واحلال الحرف اللاتينى محله ، ومن أبرز من حملوا لواء هذه الدعوة عبد العزيز فهمى ، الذى كان عضوا بالمجمع اللغوى[5] .

---

(١) ابن فارس : الصاحبى . ص ٤٢ .
(٢) العلامة الإعرابية . ص ٥ .
(٣) ابن خلدون : مقدمته . ص ٣٣٩ – ٣٤٠ .
(٤) عطار : قضايا ومشكلات . ص ٤٢ .
(٥) نفسه . ص ٥٧ .

بل لقد وصل الأمر ببعضهم إلى المناداة بالغاء الإعراب والاكتفاء بتسكين أواخر الكلمات ، وكان من هؤلاء قاسم أمين[1] .

ولا نعدم أن نجد من بين مثقفى هذا العصر من يتصدى لمثل هذه الأكاذيب وتلك الدعاوى ، من مثل طه حسين والعقاد ، فلا ينبغى لنا أبدا أن نقيس العربية الفصحى بالعامية ، أو نقيسها بما يحدث فى اللغات الحية المعاصرة ، فإن أقصى عمر هذه اللغات ، فى شكلها الحاضر ، لا يتعدى قرنين من الزمان ، فهى دائمة التطور والتغير ، وعرضة للتفاعل مع اللغات المجاورة ، تأخذ منها وتعطى ، ولا تجد فى ذلك حرجا ، لأنها لم ترتبط فى فترة من فترات حياتها بكتاب مقدس ، كما هو الحال فى العربية[2] .

أما باحثنا — صاحب المقال الذى نعرضه اليوم ، وهو Stetkevych فهو أستاذ بجامعة شيكاغو ، ويعد أحد الباحثين المهتمين بتاريخ الثقافة العربية ، اللغوية والأدبية .

وهو يقدم فى كتابه : The Modern Arabic Literary Language مراجعة منهجية للخطوات التى أدت إلى تحديث اللغة الأدبية ويستعرض جهود العرب اللغوية والفيلولوجية فى سبيل مواكبة الحداثة والتجديد .

ويجعل المؤلف جل اهتمامه — فى الفصل الأول من كتابه ذى الفصول الستة — لمعالجة منهج القياس فى الاشتقاق ، لأنه يمثل إحدى الوسائل الرئيسية التى تساهم فى اثراء المعجم ضمن الاطار الجامد لعلم الصرف العربى القديم . أما الفصلان الثانى والثالث فقد عنى فيهما باستخدام الكلمات الأجنبية واللحن ، وعرض فيهما للجهود المعجمية النظرية عند اللغويين العرب . وتظهر مشكلة توسيع الدلالة — فى الفصل الرابع — بما لها من أهمية تعادل أهمية الاشتقاق القياسى ، رغم أن هذه المشكلة لم تحظ إلا باهتمام ضئيل .. أما الفصل الخامس — وهو موضوع مناقشتنا[3] — فقد تناول الافتراضات النظرية التى تقف وراء مسألة تيسير النحو العربى ، وتعكس اتجاهات جديدة ، فضلا عن كونها انجازات عملية .

---

(١) عباس حسن : اللغة والنحو . ص ٢٦٠ .

(٢) د . رمضان عبد التواب : التطور اللغوى ، ص ٨ .

(٣) عنوان هذا الفصل : Attempts at a Simplification of the grammer, pp. 79-94. Chicago, 1970

ويركز المؤلف فى الفصل السادس والأخير من كتابه على قضية تعريب الأساليب ويذكر بعض الأمثلة النموذجية للتطورات الأسلوبية فى الأدب العربى .

والآن نعرض لما قاله حول محاولات تيسير النحو العربى ، ثم نشرع فى التعليق على ما يقول :

* * * *

محاولات فى تيسـير النحـو :

فكرة تيسير النحو العربى وبعض الجوانب اللغوية الأخرى هى فكرة حديثة . ومع ذلك لو أننا نتذكر أن تحديث اللغة فى مراحله المبكرة كان فى الأصل حركة نفعية وأن الأساس النظرى كان ضئيلا ، لوجدنا أن عدم وجود نظرات مبكرة جادة حول النحو أمر طبيعى . وبجانب هذا ، كان التفكير فى فقه العربية التقليدى – إلى وقت قريب – أحد المبادىء الأكثر جمودا ورسوخا . وهذا يعنى أن التمرد الصريح والتنازل عن شرعية العربية التقليدية ومناصرة العامية ، كان أسهل من محاولة التوافق مع فقه اللغة التقليدى على أساس نظرى . وبعد الحرب العالمية الأولى ، أو بالأحرى خلال عقد متميز من العشرينيات ، وجدنا أناسا يهتمون اهتماما بالغا بالكلام عن تشدد المعايير التقليدية التى تتعلق بفقه اللغة وطرق عرضها التى تتنافى مع العقل فى أحوال كثيرة . وبدأت أصوات هؤلاء تعلو وكان من بينهم من هم أكثر الحاحا مثل جبران خليل جبران ، وميخائيل نعيمة وسلامة موسى ، ومحمد حسين هيكل ، وطه حسين . فنرى ، على سبيل المثال ، كيف أن طه حسين نفسه وهو الأزهرى ، يحتج بانفعال شديد على من ينعته بهذا النعت وعندما كان يتهم بأنه لم ينس دروسه النحوية فى الأزهر كان يقول :

« ما أشد حرصى على ألا أنساهـــا »[1] .

وفى سيرته الذاتية ، الأيام (عام ١٩٢٩) ، يكشف عن ضعف المناهج العتيقة التى كانت تستخدم فى تدريس اللغة . وكما سنرى ، لم يفتر اهتمام طه حسين بتنقيح المداخل القديمة للنحو العربى على مر السنين ، رغم أن موقعه بين المجددين قد يبدو الآن موقع التحفظ والاعتدال .

---

(١) طه حسين ، حديث الأربعاء ١١١/٣ . المقال الذى نتكلم عنه هو واحد من مناقشات طه حسين مع محمد حسين هيكل على صفحات السياسة الأسبوعية .

ونتيجة للتجديد الفعلى للغة الذى كان يحقق تقدما مطردا ، وتحت تأثير المناقشات القوية والمستمرة للحاجة إلى تقييم نظرى للقوانين والقواعد النحوية القديمة ، وجدنا وزارة المعارف المصرية – فى عقد متأخر من الثلاثينيات – تشكل لجنة لدراسة التيسير الممكن للقواعد النحوية والبلاغية الأسلوبية (تيسير قواعد النحو والصرف والبلاغة)[١] .

هذا الاهتمام الرسمى بالمشكلة زاد المناقشات نشاطا ، لكن لم ينتج عنه تغيير حاسم فى المنهج المستخدم . والأهم من ذلك أنه لم يبتدع الوسائل اللازمة للتيسير الحقيقى للنحو . لقد كان كتاب « قواعد اللغة العربية » هو الكتاب المقرر على طلبة المدارس الحكومية فى مصر وهو كتاب وضعه عدد من علماء فقه اللغة ورجال التربية المصريين البارزين . ومع ذلك لم يكن محتوى المادة ولا نظامها ليكشفا عن اتجاهات جديدة . ولذلك ، وجدنا الباحث السورى ساطع الحصرى – وقد تحدته الأهداف التى خططت لها اللجنة المصرية التى أشرنا إليها – يدخل فى مناقشة حول تيسير قواعد النحو العربى[٢] ، ويقترح أن تكون المهمة الأولى فى سبيل اصلاح النحو هى مراجعة المناهج القديمة ، واعادة تعريف المصطلحات والأبواب النحوية ، واعادة ترتيب النظام التقليدى لأساس القواعد النحوية الذى لا يعتمد دائما على الأسس المنطقية ، إن علينا أن ننتبه – ونحن فى سبيل اصلاح كهذا – إلى المناهج العلمية الجديدة التى تعول على الأسباب الموضوعية والمنطق ، ويجب أن يظل هدف التدريس خاضعا للبحث .

يقول الحصرى :

« هذا ما أود أن أدعو إليه العلماء والمؤلفين ... وأعتقد أن الإصلاح على هذا الوجه يجب أن يكون أول خطوة من خطوات التيسير »[٣] .

ويلفتنا ساطع الحصرى إلى الفرق بين الخصائص المحددة للغة وقواعدها الفيلولوجية . فالقواعد ليست جامدة ، لأنها نتاج تفكير خاص فى وقت معين . ومن ثم ينبغى ألا نقبلها إلا بعد مراجعتها مراجعة نقدية . ولقد وجه الحصرى نقده على نحو مباشر إلى الكتاب المدرسى الحكومى الذى أشرنا إليه فيما مضى وهو (قواعد اللغة العربية) ، والذى يعيد معظم الأفكار الخاطئة التى قال بها النحويون القدماء .

ويميل الحصرى إلى تطبيق منهج فقه اللغة الغربى ومنطقه على النحو العربى . فعلى سبيل المثال ، نراه يلغى التقسيم التقليدى للكلمات إلى أسماء ، وأفعال ، وحروف ، وبدلا

---

(٢) تقريبا فى عام ١٩٣٨ . انظر الحصرى : آراء وأحاديث ، صفحة ٨٤ .

(٢) نفسه صفحة ٨٣ – ١١٣ .

(٣) نفسه صفحة ١١٠ – ١١١ .

من ذلك ، يتبنى النظام الغربي الكلاسيكي وهو يستبعد الصفة ، والضمير ، والمصدر وأسماء الفاعلين من التصور العربي التقليدي للاسم ، ويجعل الصفة والضمير مستقلين ، ويوسع التصور العربي للفعل عن طريق اندماج المصدر وأسماء الفاعلين . وفوق ذلك نجده يضيف الزمن المستقبل إلى فصائل الزمن التقليدية الثلاث : الماضي ، والمضارع والأمر ، ويعرف الفعل المركب أو الوظيفة المساعدة « لكان » وأخواتها . ولا يتوقع ساطع الحصري أنه بهذه الإصلاحات ، سوف يبسّط اللغة العربية في حد ذاتها . وإنما هو يأمل فحسب في أن يجعل النص أكثر وضوحا ، ومنطقه الداخلي أكثر جلاء .

وبعد ذلك بعقدين تقريبا (عام ١٩٥٥) ، عاد ساطع الحصري إلى مشكلة تيسير اللغة في المقدمة التي وضعها لكتاب لأنيس فريحة[١] لكنه في هذه المرة لم يكتف بإظهار الحاجة إلى تبسيط النحو ، بل وصل إلى أن اللغة ذاتها في حاجة إلى تبسيط . وهذا ينبغي أن يحدث من خلال تقريب اللغة الكلاسيكية من اللهجات العامية . ولقد كان السؤال الرئيسي الذي يسأله الحصري هو :

« أفلا نستطيع أن نطعم اللغات الدارجة باللغة الفصحى تطعيما يبعدنا عن حذلقة علماء اللغة ورطانة عوام الناس في وقت واحد ، فيوصلنا إلى فصحى متوسطة ، معتدلة ؟ أفلا يحسن بنا أن نلجأ إلى هذه الطريقة ، ولو بصورة مؤقتة ، كمرحلة من مراحل السير والتقدم نحو الفصحى التامة ؟ »[٢] .

وهو يدرك أن تبسيط اللغة على هذا النحو ليس عملا سهلا . بل أنه يتطلب دراسة مسبقة لعوامل كثيرة ، مثل تثبيت الحدود بين اللغة الأدبية واللهجات العامية المختلفة على نحو دقيق وكاف ، وذلك من خلال دراسة لا تقف عند القواعد النحوية الأدبية فحسب ، وإنما تتناول أيضا تعقيدات اللهجات العامية . ومهما يكن هدف التبسيط النظري للغة بعيدا ، فان الحصري على استعداد لأن يرى بعض الانجازات الايجابية في مجال التطبيق اللغوي ، حيث يكون هناك تطور للغة تخاطب موحدة بين الفئات المتعلمة لا هي أدبية خالصة ولا عامية بشكل كامل . هذا التطور الجديد قد يكون اتجاها يستحق الملاحظة والدراسة[٣] .

---

(١) أنيس فريحة : اللهجات وأسلوب دراستها (القاهرة ، ١٩٥٥) .

(٢) الحصري : آراء وأحاديث ، ص ٤٤ .

(٣) نفسه : ص ٤٨ . وهذا بالضبط ما يفعله اللغوي اللبناني أنيس فريحة في كتابه « نحو عربية ميسرة » ، ص ١٨٣ - ١٩٦ . فهو يقترح أن نركز نحويا وصوتيا - على تلك اللغة الوسيطة التي يستخدمها اليوم معظم العرب المتعلمين . واهتمامه بالدقة الصوتية يجعله يتعاطف مع تبني الكتابة اللاتينية .

ومع ذلك ينبغى ألا نخلط بين هذا الاتجاه الجديد وبالأحرى التلقائى فى اللغة المنطوقة تجاه اللهجة التى تشبه اللغة الكلاسيكية عند الفئات المتعلمة ، والاقتراح الزائف لخلق نوع من « العربية الأساسية » ، يكون أسلوبا قليلا فى مفرداته ومبسطا إلى درجة كبيرة فى نحوه بحيث يفهمه كل عربى وهو ما سوف يفيد احتياجات الاتصال الأولية . ويتمثل النموذج الأصلى لهذه اللغة المبسطة فيما يسمى « بالإنجليزية الأساسية » . لكن ابتداع « العربية الأساسية » أثبت منذ البداية أنه محاولة مخفقة ، ومرفوضة بوجه عام . فقد رفضها محمود تيمور ليس لكونها غير قابلة للتطبيق فحسب ، بل لأنها تشكل تهديدا لأى تقدم أدبى آخر ، فهذه البدائية الحديثة لن تشكل تقدما ، بل تراجعا[1] . وبالجملة ، فان المداخل النظرية الخالصة لمشكلة اصلاح النحو العربى نادرا ما تقدم حلولا ايجابية ومفيدة ، أو حتى مجرد اقتراحات . فبعد فقرة تمهيدية عن حاجاتنا إلى الاصلاح وسقم المناهج التقليدية المطبقة على النحو العربى وعقمها ، يغرق من يدعى الإصلاح فى ذات الوضع المحافظ الذى قد يذهب فيه إلى الهدم مرة وإلى الأبد . ومثل ذلك مثل الباحث العراقى مصطفى جواد ، الذى ظهرت مقالته الثانية فى سلسلة « وسائل النهوض باللغة العربية وتيسير قواعدها وكتابتها » فى المجلة النقدية الأستاذ[2] . فيبدأ مقاله بالأسلوب المفخم المعتاد ويعد بالاصلاح التام . لكن للأسف ، عندما يصل المؤلف إلى نقطة يجب أن يحدد فيها موقعه ، نجد خطته الاصلاحية لا تقدم إلا وهما :

« فى رأيى أن المنهج العام الذى يؤدى إلى اصلاح النحو يتمثل فى اختصار القواعد الأساسية وانتقاء الأمثلة ، وأعلاها نصوص القرآن الكريم ، ثم الحديث النبوى الشريف ، ثم أمثال العرب ، وأيام (العرب) والمقامات ، ثم شعر ما قبل الإسلام من مصدره الأصيل ، الذى لم يصبه أى تحريف — وأوضح معيار للتحريف تعارضه مع النثر العربى من أى نوع كان — وأخيرا مجموعة مختارات الشعر الجاهلى »[3] .

وأكثر مداخل إصلاح النحو أهمية تلك التى تبدأ من مقدمات واقعية . فاحدى هذه المقدمات وجود اللغات العامية التى احتكرت الحديث المنطوق إلى عهد قريب . أما المقدمة الأخرى فهى اختفاء معظم الأغراض العملية للاعراب أو العلامة الاعرابية ، إلى حد أنها — حتى من الوجهة العقلية — لا تؤخذ فى الاعتبار فى القراءة المعتادة . إن مسألة الاعراب على نحو خاص يجب أن تصمد بقوة أمام كل تفكير فى الاصلاح النحوى ، لأن الجزء الأساسى من النحو العربى يعنى نفسه بالعلامة الاعرابية .

---

(١) محمود تيمور : مشكلات ، ص ١٦ .
(٢) الأستاذ ٨ (عام ١٩٦٠) : ١٣٦ — ١٥٤ .
(٣) نفسه ، ص ١٣٧ .

إننا نعرف أن القرن الأول من لدن ظهور الإسلام شهد انتهاكات للاعراب شاعت حتى بين العرب الأصليين . وظل الاعراب خلال عصور الفتح والتحضر ، يمثل خصيصة متميزة لكلام البدو ، فى حين مال سكان المدن الذين تختلف خواصهم إلى تركه ، أو بالأحرى لم يكونوا قادرين على تعلمه . ويكتب ابن خلدون (١٣٢٢ - ١٤٠٦ م) عن الضعف الثقافى العربى ، فيقول :

« اللغة العربية المعاصرة لغة مستقلة ، تختلف عن لغات مضر وحمير »[١] ولقد أحدث هذا الفرق - طبقا لما يقوله ابن خلدون - الإهمال التام للاعراب « وذلك أنا نجدها فى بيان المقاصد والوفاء بالدلالة على سنن اللسان المضرى ، ولم يفقد منها إلا دلالة الحركات على تعين الفاعل من المفعول ، فاعتاضوا منها بالتقديم والتأخير ، وبقرائن تدل على خصوصيات المقاصد »[٢] ثم نراه يكرر هذه النقطة ، بضجر وبصراحة أكثر :

« ولم يفقد من أحوال اللسان المدون إلا حركات الاعراب فى أواخر الكلم فقط الذى لزم فى لسان مضر طريقة واحدة ومهيعا معروفا وهو الاعراب ، وهو بعض من أحكام اللسان »[٣] . وبعد أن يعرض ابن خلدون بكلمات عامة نشأة علوم فقه اللغة عند العرب ، وكيف كان جمع قوانين اللغة ضروريا للمحافظة على نقائها الأصلى ، وكيف أصبح فقه اللغة فرعا دقيقا من فروع الدراسة ، لا غنى عنه لفهم القرآن والسنة النبوية ، يواصل كلامه عن مشكلة الاعراب فيقول :

« ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربى لهذا العهد واستقرينا أحكامه نعتاض من الحركات الاعرابية فى دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه تكون بها قوانين تخصها ، ولعلها تكون فى أواخره على غير المنهاج الأول فى لغة مضر ، فليست اللغات وملكاتها مجانا »[٤] .

وكما يقول ابن خلدون هناك قياس بين اللغة الحميرية ولغة مضر ، وبين لغة مضر والعربية المعاصرة . فالفرق هو أنه فى حين أن الشريعة حملت العلماء فى الماضى على استنباط القواعد اللغوية للغة مضر واستقرائها ، « ليس عندنا لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك ويدعونا إليه »[١] .

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ، كوترمير (عام ١٨٥٨) ٢٩٩/٣ ، روزنتال (عام ١٩٥٨) ٣٤٤/٣ .

نص ابن خلدون هو : « اعلم أن عرف التخاطب فى الأمصار وبين الحضر ليس لغة مضر القديمة ولا بلغة أهل الجيل ، بل هى لغة أخرى قائمة بنفسها بعيدة عن لغة مضر وعن لغة هذا الجيل العربى الذى لعهدنا ، وهى عن لغة مضر أبعد » (المترجم) .

(٢) نفسه ٢٢٩/٣ النص العربى ، روزنتال ٣٤٤/٣ .

(٣) نفسه ٣٠١/٣ النص العربى ، روزنتال ٣٤٦/٣ .

(٤) نفسه ٣٠١/٣ - ٣٠٢ (النص العربى) ، ٣٤٧/٣ (روزنتال) . ومع ذلك وجدت نفسى مضطرا إلى تغيير أشياء عدة فى نسخة روزنتال .

(١) نفسه ٣٠٢/٣ (النص العربى) ، ٣٤٧/٣ ، ٣٤٨ (رونتال) .

ومع ذلك ، فإن ما كان حقيقيا فى زمن ابن خلدون لم يعد كذلك عند كثير من المعاصرين للنهضة الحالية . ويلتقط الكاتب والعالم التربوى أحمد أمين خيط تأملات ابن خلدون فى الاعراب ونشوء لغة معاصرة مميزة ، فيقترح أن نقوم باحكام هذه اللغة واعطائها قواعدها الخاصة . ولقد كان الفرق الرئيسى بين اللهجات العامية واللغة الكلاسيكية عند أحمد أمين ، بالإضافة إلى الصعوبة الجوهرية فى انتشار اللغة الأدبية ، هو الاعراب :

« لقد فشلنا فى تعليمه حتى للخاصة والمثقفين ، فهذا متخرج الجامعة قد صرف تسع سنوات على الأقل فى المدارس الابتدائية والثانوية يتعلم النحو ، ثم عددا من السنين فى الجامعة ، ومع ذلك قل جدا من يستطيع أن يكتب صفحة خالية من الخطأ النحوى — ومثلهم المثقفون ثقافة عامة ، ومن قرأوا لأنفسهم كثيرا وكتبوا كثيرا ، فكيف تطمع أن تصل إلى نتيجة باهرة إذا أردنا نشر تعليم اللغة العربية فى أوساط العامة[1] .

ويقترح أحمد أمين لمعالجة هذه الحالة ، أن نطور اللغة التى لن تستوعب العناصر الإيجابية للهجة العامية وتحرر نفسها من عبء المفردات المتخذلقة ، فحسب وإنما سوف تقضى على العلامة الاعرابية ، ومن ثم تبسط الأسس الفعلية للغة . هذه اللغة الجديدة سوف تكون بحق وسطا بين الفصحى والعامية . ويواصل أحمد أمين قوله :

« وهى التى يجب أن تعتمد عليها فى نشر التعليم بين العامة . بذلك تستطيع أن تقارب بين العامية والفصحى ، وبذلك نستطيع أن نسهل تعليم العربية ، وبذلك نستطيع أن نوصل الأدب العربى إلى سواد الناس ، ولتبق العربية ، وبذلك نستطيع أن نوصل الأدب العربى إلى سواد الناس ، ولتبق اللغة العربية الفصحى لغة الخاصة يكتبون بها للمتخصصين ، ويقرؤون بها التراث القديم ، ويتتفعون به ، وينقلون منه ما شاءوا إلى اللغة الجديدة لنفع الجمهور ، وستكون هذه اللغة الجديدة صالحة لأن يصاغ بها الفن الأدبى على أشكاله وأنواعه »[2] .

ومع ذلك فالتنصل من الاعراب سوف يتطلب تغيير قواعد نحوية أساسية معينة . فعلى سبيل المثال ، العلامة الاعرابية هى التى تحدد الفرق بين الفاعل والمفعول فى جملة مثل :

أقرض محمد عليا .

وحتى لو غيرنا ترتيب الكلمات وقلنا :

أقرض عليا محمد .

(١) أحمد أمين : مستقبل الأدب العربى . فى مجال الثقافة ، العام السادس رقم ٢٨٠ (١٩٤٤) صفحة ٦ — ٧ .
(٢) المصدر نفسه .

لظل هذا الفرق قائما . ومع ذلك فمن دون الاعراب لا يمكننا تعيين الفاعل والمفعول الحقيقيين بصورة سليمة[١] . ولذلك نرى أحمد أمين يقترح تغيير القاعدة النحوية الخاصة بالجملة الفعلية التي توجب أن يأتي الفعل فيها قبل الاسم فيجيز للفاعل أن يأتي أولا ، ثم يتبعه المسند الفعلي ، وبعد ذلك المفعول المباشر بغير اعراب . وبناء على هذا لن يتميز الفاعل والمفعول بعلامة اعرابية اللهم إلا الموقع الذى يشغلانه ، (كما فى جملة : محمد أقرض على) .

ومع ذلك فاننا لو جعلنا مثل هذا الاجراء قاعدة أساسية تعنى بترتيب الكلمات فى الجملة ذات المسند الفعلى ، لعطلنا التركيب الكلاسيكى للجملة الفعلية ، وهذا فى حد ذاته يؤثر فى بعض الأفكار الأساسية للنحو العربى[٢] .

وهناك مدرسة أخرى من المصلحين ترى فى العودة إلى الاعراب والملاحظة الدقيقة للكلام بالإضافة إلى الكتابة المنهج الوحيد الذى يمكن تطبيقه لتحسين اللغة وتقويتها[٣] . وهى تدعى أن مناهج التعليم ووسائل المعلومات الحديثة يمكن أن تسهل الرجوع إلى عادة الاعراب . وسوف يقع العبء الرئيسى فى هذه المهمة على التعليم العام وعلى الكلمة المطبوعة . فامكانات التعليم واضحة فى هذا الصدد[٤] . أما فن الطباعة ، فإن اسهامه فى ارجاع عادة الاعراب سوف يتمثل فى الإعلان عن هذا فى كل ما ينشر ، من الأبحاث العلمية إلى الصحف اليومية .

ونجد من بين مؤيدى هذه الحركة العالم اللغوى إبراهيم مصطفى ، والكاتبين طه حسين ومحمود تيمور . فإبراهيم مصطفى ، الذى كان واحدا من مؤلفى كتاب (قواعد اللغة العربية) الذى أشرنا إليه ، هو أيضا مؤلف البحث اللغوى الهام المسمى « إحياء النحو » (القاهرة ، عام ١٩٣٧) ، فهو يحاول أن ينظر إلى النحو العربى الكلاسيكى فى ضوء نقدى

---

(١) ولنفس السبب نجد عباس محمود العقاد – الذى كان معاصرا لأحمد أمين – يؤكد بالدليل على أن ما ينبغى أن يبقى فى اللغة هو الإعراب ، لأنه يسهل الفهم ولا يعوقه . انظر مناقشته فى مقال له بعنوان « حرب اللغة » فى مجلة الكتاب ١١ ، رقم ٥ (مايو ١٩٥٢) : صفحة ٥٣٦ – ٥٤٠ .

(٢) يعتبر بعض اللغويين المحدثين ، مثل إبراهيم مصطفى ، التطبيق اللغوى الفعلى عند العرب يكشف عن أن قلب ترتيب الكلمات جائز تماما على عكس ما يؤكده اللغويون الكلاسيكيون (وفى مقدمتهم علماء مدرسة البصرة) من جمود الجملة الفعلية وصلابتها . انظر : إبراهيم مصطفى : احياء النحو (القاهرة : ١٩٣٧) صفحة ٥٥ – ٥٦ .

(٣) من الأصوات المبكرة صوت رفاعة الطهطاوى الذى بث فكره اكتساب جديد للعادة اللغوية للكلام الكلاسيكى . انظر : نفوسة زكريا سعيد : تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها فى مصر (الاسكندرية ١٩٦٤) ، ص ٧٧ .

(٤) يقترح محمد عرفة ، فى كتابه : مشكلة اللغة العربية (١٩٤٧) ، أن يعتمد تعليم العربية الكلاسيكية واعادة تأسيسها ، باعتبارها لغة منطوقة ، على تطور العادة اللغوية وليس على التثقف فى النحو . فدراسة النحو ينبغى أن تصبح الطور الأخير لتعليم اللغة ، بعد أن يستوعب الدارسون اللغة من خلال المطالعة المباشرة والمستمرة لها .
انظر : مناقشة أفكاره فى كتاب نفوسة زكريا سعيد : الدعوة ، ص ١٩٧ – ٢٠٠ .

جديد . ورغم أن نتائج بحثه ليست نتائج ثورية ، فان كتابه يعد واحدا من المداخل الحديثة المجددة للنحو الكلاسيكى ، وعلى وجه خاص لقضية الإعراب[1] . ورغم هذا فهو فى مجمله يبحث عن اعادة صياغة التعريفات ، أكثر من كونه يبحث عن تغييرات فعلية .

ولعل من أهم المشروعات التى تتعلق بموضوعنا هذا مشروع إبراهيم مصطفى لضبط الخط العربى ، وجعله أكثر دقة من الناحية الصوتية . ويكمن هذا التعديل أساسا فى الاستخدام الموسع للألف الممدودة . فكلمات مثل : هذا ، هذه ، ذلك ، ههنا ، لا تكتب فيها الألف الممدودة ، فيعيد هو إليها صيغتها الطويلة اشتقاقيا . وعلاوة على ذلك ، يبدل بالألف المقصودة فى كلمات مثل مصطفى ، معنى ، جدوى ، حتى ، إلى ، ألفا ممدودة ، ومن ثم يجعل الهجاء هجاء صوتيا تماما[2] . وينبغى أن ينظر إلى هذا التعديل باعتباره لبنة فى سبيل الضبط الكامل للخط العربى .

وفى اتفاق تام وتعاون وثيق مع إبراهيم مصطفى ، يعول طه حسين على المناقشات الخاصة بأصول التدريس . فكتابة بغير نطق تبعد الحرف عن قيمته الصوتية ، وبالتالى تصبح الكتابة والقراءة فرعين ينبغى تعلمهما كل على حده . « ومعنى ذلك أيضا أننا نجعل الكتابة غاية ونجعل القراءة غاية أيضا ونجعل الفهم وسيلة إليهما[3] . ولابد أن ينتج عن هذا التحريف للقيم جهل عام باللغة ومهمة صعبة لمقاومة هذا الجهل .

أما محمود تيمور – الذى مر بمراحل عدة فى سبيل التحول إلى اللغة الكلاسيكية – فيظهر – فى محاضرة تناول فيها سيرته الأدبية ، يظهر أكثر اقتناعا وثقة فى إمكان اعادة متكلمى العربية إلى الإعراب . ونراه فى كتابه « مشكلات اللغة العربية » يتحرى الصعوبات الفنية التى تكتنف طباعة نصوص كاملة منطوقة ، ويقول بأن هذا سوف يتطلب اختصار الصور المختلفة فى صندوق الحروف التى يزيد عددها الآن على ثلاثمائة صورة . وبعد مراجعة موجزة لمحاولات ضبط الكتابة العربية[4] يطلعنا على حله الذى يقترحه ، وهو يتمثل فى استبقاء صورة الحرف التى تقبل الاتصال من بدء الكلمات فقط . وهذا سوف يقلل العدد الاجمالى لعيون صندوق الحروف المطبعية إلى حوالى خمسين ، وبالتالى سوف يقدم نسخة

---

(١) انه يحصر تحت باب الاعراب حالتى الرفع والجر فقط . أما حالة النصب فهى حالة عرضية تحدث أما حين لا تكون الحالتان الأخريان فى الموضع الصحيح ، وأما لأنها ظاهرة فردية . وبناء على هذا فان حالة النصب ، التى تستحوذ على الاهتمام الأكبر من جانب النحويين الكلاسيكيين ، تفقد هذا الاهتمام وتقليل من عبء دارس اللغة .

(٢) فى عام ١٩٣٥ وصىّ مجمع القاهرة بضرورة اتباع الكتابة الصوتية لكلمة « مائة » ، لكن هذه التوصية لم تكن مؤثرة . انظر : Minutes ٢٦٦/٢ .

(٣) طه حسين : من أدبنا المعاصر (القاهرة ، ١٩٥٩) ، ص ٤٧ . لكن انظر أيضا ص ٤٥ – ٥٢ .

(٤) محمود تيمور : مشكلات ، ص ٥٧ – ٦٢ .

سهلة واقتصادية منطوقة بالكامل ، ان أهم مظهر من مظاهر هذا الاصلاح هو الحفظ المطلوب للكتابة الكلاسيكية[١] .

ولن نتعقب لأكثر من هذا – المشكلات الهامة التى تتصل بالخط العربى لأن فعل هذا يجعلنا نتجاوز حدود هذا الفصل . لقد أشرنا هنا فقط إلى المشكلات لأنها تبدو مرتبطة باصلاح أشمل ، ذلك هو اصلاح اللغة[٢] .

وبالإضافة إلى هذه المناقشات والخطط العامة والعريضة للإصلاح ، تبقى هناك جهود ثانوية وغير ملحوظة لتبسيط اللغة . فعلى سبيل المثال ، هناك ميل إلى تقليص صيغ الجموع الممكنة للاسم التى قد تحيّر أحيانا إلى صيغة مفردة وفى حالات خاصة ، إلى صيغتين . ومن الأمثلة النموذجية على هذا كلمة واد – التى تجمع فى اللغة الكلاسيكية على خمس صيغ على الأقل – فهى تجمع فى الاستخدام الحديث على صيغتين فقط هما : وديان وأودية ، وكلمة عدو التى كان لها فى ما مضى أربعة جموع ، ولها الآن جمع واحد هو : أعداء ، وكلمة جفن التى كان لها فى ما مضى ثلاثة جموع ، ولها الآن جمع واحد هو : جفون ، وكلمة جزيرة التى كان لها فى ما مضى جمعان ، ولها الآن جمع واحد هو جزر[٣] .

وهناك ميل آخر إلى التفرقة بين المطابقة فى الجنس فى كلمة « أى » . ففى العربية الكلاسيكية تستخدم « أى » بلا قيد مع الأسماء الدالة على جنس المذكر أو جنس المؤنث[٤] . أما فى العربية الحديثة فان استخدامها مع اللاحقة الدالة على التأنيث (أى أيّة) شائع جدا ، والمطابقة فى الجنس هى الاستخدام المألوف فى النثر والشعر . فنقرأ فى قصيدة لأبى القاسم الشابى :

---

(١) نفسه ، ص ٧٢ – ٨٤ .

(٢) كانت أهم خطوة نحو العودة إلى العادة اللغوية للاعراب هى مرسوم وزارتى التعليم فى مصر والمغرب بأنه بدءا من شهر أكتوبر ١٩٥٩ ، تصبح الكتب المقررة على المدارس الابتدائية والثانوية مضبوطة بالشكل . وكان كلا البلدين معنيا أيضا بإصلاح الكتابة العربية المطبوعة . وقد أقر المسئولون المغاربة خطة إصلاح . وعندما بدأ مجمع اللغة العربية فى القاهرة تحقيقا فى هذه المشكلة ، ووجه بما لا يقل عن ٢٨٠ اقتراحا جديدا للإصلاح . انظر :
Revista del Instituto de Estudios Islàmicos en Madrid. 7-8 (Madrid 1959-1960) , 174-67.
وقد نوقشت المقترحات الرئيسية المعنية بضبط الكتابة العربية فى مؤتمر عقد فى مجمع القاهرة فى يونيو عام ١٩٤٤ . انظر نصوص هذه المقترحات ، والمناقشات التى أثارتها ، فى مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية : مؤتمر المجمع – سنة ١٩٤٤ : تيسير الكتابة العربية (القاهرة ، ١٩٤٦) .

(٣) اقترح حسن الشريف الغاء صيغ جموع التكسير فى الأسماء التى يجوز جمعها جمعا مذكرا سالما ، أما الأسماء التى لا تجمع جمعا مذكرا سالما فتبقى لها صيغة واحدة من صيغ جموع التكسير . انظر مقال « تبسيط قواعد اللغة العربية » ، فى « الهلال » (أغسطس ١٩٣٨) ، ص ١١٠٨ – ١١١٩ ومناقشة نفوسة زكريا سعيد له فى كتابها « تاريخ الدعوة » ص ٢٠١ – ٢٠٣ .

(٤) H. Reckendorf , Arabische Syntax (Heidelberg , 1921) , page 148.

« نحن نمشى وحولنا هاته الأكـ وان تمشى لكن لأية غاية »[1] .

أو نقف على مثال يصر على الحذلقة والمطابقة فى التأنيث فيقول : ولكنى على أية حال قد انتبهت إليه[2] . أو أسلوب تخاطب فى رواية حديثة يقول : أية مفاجأة سعيدة بعد ذلك التاريخ الطويل[3] .

ومع هذا فان الاستخدام غير المميز لـ « أىّ » و « أية » مع الأسماء الدالة على جنس المؤنث يظل شائعا نسبيا ، ومثال ذلك قوله : وليس عليها أساسيا أية مسئولية مالية وأىّ نفقة محدودة[4] .

وتطبيع الجنس النحوى لكلمة « زوج » ، التى تعنى فى العربية الكلاسيكية الزوج أو الزوجة ، يقع فى الاستخدام الحديث[5] . وهذه العملية ، أيضا ، مثلما لاحظنا ذلك مع « أىّ » ، هى مجرد تأكيد على ظاهرة كلاسيكية قديمة . فالشاعر الأموى ذو الرمة ، على سبيل المثال ، يستخدم كلمة « زوجة »[6] فى حين أن الروائى المصرى المعاصر نجيب محفوظ يستخدم كلمة « زوج » للدلالة على الجنسين على نحو ثابت .

ومن بين التطورات الجديدة والواضحة التى تتعلق بالفعل التغير فى استخدام الصيغة السادسة من الفعل « سأل » . فمثلا تستخدم صيغة (تساءل) الآن وعلى نحو شائع ليس للدلالة على تبادل السؤال ، وإنما تستخدم بمعنى ارتدادى ، وتحل محل قولنا : « ساءل نفسه » . ويعترض أكثر اللغويين المتشددين على استخدام « تساءل » على هذا النحو . فهذا مصطفى جواد ، الذى ينبه كاتبا معينا على أن « التساؤل » يكون بين شخصين اثنين على الأقل[7] . ومع ذلك ، لا يتجنب المؤلفون – حتى المشهورون منهم – الاستخدام الارتدادى للفعل « تساءل » – حتى اننا نجد « أنيسى الخورى المقدسى » يقول : « ويقف ... حائرا متسائلا »[8] ، أو يقول : « ثم يتساءل متهكما »[9] ونجد أحمد أمين ، أيضا ، يكتب :

---

(١) أبو القاسم الشابى : أغانى الحياة ، ص ١٤١ .
(٢) أبوللو ٢ ، رقم ٢٨/١ .
(٣) نجيب محفوظ ، السكرية ، ص ٢٩٠ .
(٤) أبوللو ٢ ، رقم ١٥١/٢ .
(٥) Monteil , L'arabe moderne , p. 127.
(٦) مراد كامل : دلالة الألفاظ العربية وتطورها (القاهرة ، ١٩٦٣) ص ٤١ .
(٧) أبوللو ٢ ، رقم ٣٥٧/٥ .
(٨) المقدسى : الاتجاهات . ص ٣٨٨ ، انظر أيضا : ص ٢٨٥ .
(٩) نفسه ، ص ٢٨٤ .

« ويفرض الفروض فيتساءل »[1]. ويقف « عباس محمود العقاد » فى مجمع اللغة العربية فيقول « وانى لأتساءل »[2].

ومثال ذلك يحدث مع الفعل « تلاعب » حيث يستخدم فى الاشارة إلى الواحد المفرد ، دون نظر إلى الدلالة الاشتقاقية للتبادلية ، فيقول بعضهم : و « يتلاعب (شاعر) بألفاظه »[3] . ان الاستخدام الكلاسيكى للفعل « تلاعب يتضمن التبادلية ، مثلما نجد هذا فى التلاعب بالسلاح » ، اشارة إلى الاشتباك المسلح أو التدريبات العسكرية وبدلا من ذلك استخدمت صيغة الفعل (تلاعب) فى المعنى الحديث السابق[4] .

والأمثلة على ذلك كثيرة حتى أنه يصعب علينا أن نتبع مصطفى جواد ونتكلم عن أخطاء اللغة أو الجهل بها . والواحد منا يميل إلى قبول تلك الأمثلة باعتبارها استخدامات جديدة وعلامات على المرونة العامة ، وليس باعتبارها تخليا عن القواعد النحوية والعادات اللغوية التقليدية .

وهناك ميل واضح فى العربية الحديثة نحو تبسيط المطابقة فى الجنس بين الفعل والاسم فى الجمل ، التى يسبق فيها الفعل الاسم . فالاسم المذكر نحويا ينشأ عنه مطابقة فى تذكير الفعل ، والاسم المؤنث ينشأ عنه مطابقة فى تأنيثه . وتتفق جموع التكسير المذكورة أيضا فى الجنس مع الأفعال التى تسبقها . ففى حين يكتب مؤلف كلاسيكى : « وربما تطرب إلى أكلها الملوك »[5] نجد كاتبا حديثا يقول على نحو ثابت : « يطرب .. الملوك » .

وظاهرة الاقحام – كأن تدخل فى « مجموعة مركبة » تركيبا اضافيا اسما آخر وتصله بالواو – أصبحت الآن ملمحا أسلوبيا مطردا . وينشأ تأثيره المبسط من الاستغناء عن الضمير الآخر . فمثلا تستخدم عبارة « مدن وقرى مصر » بدلا من العبارة الكلاسيكية « مدن مصر وقراها » ويظن هانز وهر Hans Wehr أن شيوع ظاهرة « الاقحام فى العربية الحديثة قد يكون ناشئا عن تأثير اللغات الأوربية[6] ، رغم أنه يظهر فى النصوص القديمة » .

---

(١) أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣/٢٩٢ .

(٢) مجمع اللغة العربية– مجموعة البحوث والمحاضرات ، (القاهرة ، ١٩٦٠) ، ١/١٨٣ .

(٣) محمود محمد سليمان ، فى « الأديب » ، السنة ٢٤ ، رقم ٣ (مارس ١٩٦٥) ص ١٠ .

(٤) يقتبس مندور فى كتابه النقد المنهجى ص ٢٦٧ من « يتيمة الدهر للثعالبى » : « التلاعب بالكلام » ، بمعنى « يلعب بالكلمات » ، أو بعبارة أوضح « يستخدم الكلمات بطريقة مؤثرة » .

(٥) أبو العلاء المعرى : رسالة الغفران ، ص ٤٢ .

(٦) Wehr, "Entwicklung und traditionelle pflege", p. 38-39.

وتكرار الحروف داخل الجملة نفسها كثيرا ما يتجنب . ومن أمثلة ذلك ما كتبه نجيب محفوظ : « ولكن لتيقظ الشك وفعله[1] . وإلا لانتهت الجملة بقوله « ولفعله » . ومع ذلك فهذا النوع من التبسيط ليس حديثا تماما ، لكن شيوعه جعله خصيصة من خصائص الأسلوب .

والاستخدام الكلاسيكى يقبل دخول « قد » – التى تدل على الظن – على صيغة الفعل الناقص فى الجمل المثبتة فقط ، لأن « قد » هذه ينبغى ألا تنفصل عن فعلها . ومع ذلك يسمح الاستخدام الحديث بادخال أداة النفى « لا » بين « قد » وصيغة الفعل الناقص ، فنقول : « قد يكون ، قد لا يكون » . وقد انتقد مجمع اللغة العربية بالقاهرة هذا الميل التلقائى نحو التقعيد[2] .

وحرف العطف « الواو » ، الذى يشيع فى الجملة العربية الكلاسيكية يستخدم فى العربية الحديثة حين تكون هناك جمل رابطة حقيقية فحسب . ولم يعد معتادا أن نلجأ إليه باعتباره وسيلة للترقيم الظاهرى فى سلسلة من الجمل المسرودة . وقد تختفى الواو الحالية لتجعل العبارة أكثر مباشرة . ومثل ذلك ما كتبه نجيب محفوظ :

« فلبث يحملق فى الظلماء ، فؤاده خافق »[3] .

إننا نحتاج إلى دراسة أخرى عن الاستخدام اللغوى العربى الحديث . فهذه سوف تظهر مدى احتياجنا إلى دراسة شاملة للنحو العربى الحديث بوجه خاص .

* * *

التعليــق :

وهكذا يعرض Stetkevych لجهود المحدثين فى تيسير جانبين هامين من جوانب الدراسة اللغوية ، وهما النحو وفقه اللغة .

وهو فى مناقشته يعرض لآراء طه حسين وساطع الحصرى وأنيس فريحة ، ومحمود تيمور ومصطفى جواد وأحمد أمين وإبراهيم مصطفى . ثم يضرب بعض الأمثلة النحوية واللغوية للتغيرات التى وقعت فى اللغة الأدبية الحديثة .

... ...

(١) نجيب محفوظ : زقاق المدق ، ص ٧٩ .
(٢) مجلة مجمع اللغة العربية الملكى ، ١٣٨/١ .
(٣) نجيب محفوظ : زقاق المدق ، ص ٢٢٤ .

وقد فات الباحث عدد كبير من الجهود التى بذلها علماؤنا العرب من أجل تيسير النحو واللغة ، سواء فى القديم أو الحديث :

فلقد عرفت الثقافة العربية القديمة جانبين من جوانب التيسير :

- جانب وضع المختصرات والشروح .
- وجانب حذف بعض أبواب من النحو .

فلقد كان طبيعيا أن تشتد الحاجة منذ أول الأمر إلى وضع شروح وملخصات لكتاب سيبويه (ت ١٨٠ هـ) ، ولما جدّ بعده من المطولات النحوية ، حتى تستطيع الناشئة أن تستوعب ما بها من قواعد ، وتتمثلها فى يسر . وكان من أوائل من عنوا بذلك الأخفش الأوسط (ت ٢١١ هـ) الذى صنف كتاب (الأوسط فى النحو) ، واليزيدى (ت ٢٠٢) الذى وضع مختصرا فى النحو اشتهر فى زمنه .

وصنف الكسائى (ت ١٨٩ هـ) كتابا أسماه (مختصر النحو)[١] . بلا ويحدثنا التاريخ أن خلفا الأحمر (ت ١٨٠ هـ) ألف كتابا لمساعدة الدارسين على فهم النحو وأصوله[٢] .

ومنذ أن نادى الجاحظ بالتيسير على العامة فى قوله : « أما النحو فلا تشغل قلب الصبى منه الا بقدر ما يؤديه إلى السلامة من فاحش اللحن ، ومن مقدار جهل العوام فى كتاب ان كتبه ، وشعر ان أنشده ، وشىء ان وصفه ، وما زاد على ذلك فهو مشغلة عما هو أولى به ومذهل عما هو أردّ عليه ، من رواية المثل والشاهد والخبر الصادق والتعبير البارع .. وإنما يرغب فى بلوغ غاية النحو ، ومجاوزة الاقتصاد فيه من لا يحتاج إلى تعرف جسيمات الأمور والاستنباط لغوامض التدبير لمصالح العباد والبلاد .. ومن ليس له حظ غيره ولا معاش سواه ، وعويص النحو لا يجرى فى المعاملات ، ولا يضطر إليه شىء » ، وجدنا كثيرين من أئمة النحو يهتمون بوضع الملخصات والمختصرات للناشئة ، فوضع ثعلب (ت ٢٩١ هـ) وابن كيسان (ت ٢٩٩ هـ) وابن شقير (ت ٣١٧ هـ) ونفطويه (ت ٣٢٣ هـ) مختصرات موجزة فى النحو ، وصنف الزجاجى (ت ٣٣٧ هـ) كتابه (الجمل) ، وألف النحاس (ت ٣٣٨ هـ) (كتاب التفاحة) ووضع ابن درستويه (ت ٣٤٧ هـ) مختصرا فى النحو سماه (الهداية) ، ومثل ذلك نجده عند ابن السراج (ت ٣١٦ هـ) فى (الموجز) ، وأبى على الفارسى (ت ٣٧٧ هـ) فى (الأوليات) ، والرمانى (ت ٣٨٤ هـ) فى (الإيجاز) ، وابن جنى (ت ٣٩٢ هـ) فى (اللمع) ،

---

(١) د . شوق ضيف : تيسير النحو التعليمى . ص ١٣ .

(٢) د . محجوب : مشكلات تعليم اللغة العربية . ص ٦٧ .

والجرجانى (ت ٤٧١ هـ) فى (الجمل) ، والزمخشرى (ت ٥٣٨ هـ) فى (الأنموذج) ، والمطرزى (ت ٦١٠ هـ) فى (المصباح) ، والبغدادى (ت ٦٣٨ هـ) فى (قبسة العجلان) ، والشلوبينى (ت ٦٤٥ هـ) فى (التوطئة) ، وأبى حيان (ت ٧٥٤ هـ) فى (اللمحة البدرية) ، وابن هشام (ت ٧٦١ هـ) فى (الإعراب عن قواعد الإعراب)[١] .

ولقد نص الباحث فيما كتبه على أن « عدم وجود نظرات مبكرة وجادة حول النحو أمر طبيعى » ، فأى نظرات يريد ؟

وماذا يقول عن هذه الملخصات والمختصرات التى كتبت للناشئة ؟

وماذا عن كلام الجاحظ فى التيسير على هؤلاء ؟!

ثم ماذا عن الأجرومية ؟

لقد وضع ابن آجروم (ت ٧٢٣ هـ) مختصرا فى النحو ، حذف فيه أبوابا فرعية كثيرة ، واقتصر على أبواب النحو الرئيسية ، التى تكفى الناشئة فى تعرفهم على مقومات النطق العربى السديد .

وماذا عن ابن مضاء القرطبى (ت ٥٩٢ هـ) وثورته على النحو والنحاة ؟

لقد ظلت مطولات كتب النحو تزخر بسيول من نظرية العامل والمعمولات ، وما يطوى فيها من كثرة التقديرات والتأويلات ، وكثرة التعليلات والأقيسة والتمارين الافتراضية ، حتى وجدنا ابن مضاء يثور على النحو والنحاة ثورة عنيفة ، ويؤلف كتابه (الرد على النحاة) يهاجم فيه نظرية العامل والمعمولات فى النحو ، ويدعو إلى الغائها ، ويبين فساد التقديرات النحوية ، وما تجرّ إليه من زيادة ألفاظ على الذكر الحكيم . ويدعو كذلك إلى الغاء الأقيسه والعلل ، والتمارين غير العملية التى يفترضها النحاة افتراضا ، وكل ما يترتب على العامل من حذف وتقدير واستتار ، وتعلق بالجار والمجرور ، ويعيب على النحاة صناعتهم البارزة فى بابى التنازع والاشتغال[٢] .

وكان ابن مضاء يقول عن النحويين انهم « التزموا ما لا يلزمهم ، وتجاوزوا فيها القدر الكافى فيما أرادوه منها ، فتوعرت مسالكها ، ووهنت مبانيها ، وانحطت عن رتبة الاقناع

---

(١) تيسير النحو التعليمى ص ١٤ - ١٥ . وانظر د . حجازى : علم اللغة العربية . ص ٩١ .
(٢) تيسير النحو التعليمى ، ص ١٨ - ٢٥ .

حججها .. على أنها إذا أخذت المأخذ المبرأ من الفضول ، المجرد عن المحاكاة والتخييل كانت من أوضح العلوم برهانا ، وأرجح المعارف عند الامتحان ميزانا »[١] .

... ...

ولقد ركز باحثنا – رغم أن مادته فى معظمها مستقاة من كتاب الدكتورة نفوسة زكريا : « تاريخ الدعوة إلى العامية » – ركز ، من بين المحدثين ، على جهود طه حسين وساطع الحصرى وأنيس فريحة ومحمود تيمور ومصطفى جواد وأحمد أمين وإبراهيم مصطفى .

ولقد ساهم كثيرون غير هؤلاء فى بحث القضية ذاتها :

فنذكر من أوائل المصريين الذين قالوا بضبط العامية ، ودعوا إلى التصنيف بها رفاعة رافع الطهطاوى ، رغم أنه يؤكد على ضرورة أن يكون هذا مقيدا بموضوعات معينة تتعلق بمصالح العامة ، ويبث فكرته هذه فى حرص شديد[٢] .

ونذكر اسكندر المعلوف الذى كتب إلى الهلال « أن أهم سبب من أسباب تأخرنا وبلبلة أذهاننا هو اختلاف لغة الحديث عن لغة الكتابة » ، « ان الأمل فى ربط الشعوب معقود على ضبط العامية والكتابة بها »[٣] .

ونذكر كذلك محمد تيمور الذى كان يتحمس لفكرة الأدب المصرى ، ويدعو المصريين إلى الكتابة بلغتهم الحية التى تميزهم عن السوريين والمغاربة ، بل عن جميع سكان الأرض[٤] .

ومن هؤلاء أيضا محمد فريد أبو حديد ، الذى قدم بحثا إلى مجمع اللغة العربية بالقاهرة تحدث فيه عن موقف اللغة العربية العامية من اللغة العربية الفصحى ، ووصف فيه اللغة العربية بالجمود ، ثم نادى بوجود العمل على التقريب بين الفصحى والعامية عن طريق تصحيح العامية وردها إلى الفصحى ، وتطوير الفصحى مع الاحتفاظ بسلامتها ، وهو يشير فى بحثه إلى أن العربية الفصحى لا تزال فى مأمن من الخطورة ، لكنه يحذر من منافسة العامية للفصحى فى المستقبل[٥] .

---

(١) ابن مضاء : الرد على النحاة . ص ٨١ .
(٢) د . نفوسة زكريا : تاريخ الدعوة . ص ٧٥ .
(٣) تاريخ الدعوة . ص ١١٤ .
(٤) نفسه . ص ١٣٨ .
(٥) نفسه . ص ١٧٩ .

ومنهم كذلك سليمان محمد سليمان صاحب كتاب « العامية فى ثياب الفصحى » الذى كان يرى أن السبيل إلى انهاض اللغة العربية هو أن « نقرب بين العامية والفصحى حتى تصير لنا لهجة واحدة ، نكتب بها ونتكلم فى السوق والمنزل »[1] .

... ...

أما المدافعون عن الفصحى فقد وجدنا منهم الشيخ خليل اليازجى ، الذى كان يعارض بشدة اتخاذ العامية لغة للكتابة ، لأن فى ذلك « هدما لبناية التصانيف العربية بأسرها ، وإضاعة لكثير من أتعاب المتقدمين » ، ولأن لهجات العامة لا يمكن الاعتماد عليها لتباينها واختلاف أوضاعها ، ولأن الحائل بين اللغة والمفهوم ليس من قبل اللغة ، وإنما هو من قبل المستعملين لها[2] .

ونجد أيضا مصطفى صادق الرافعى ، الذى تصدى لفكرة التقريب بين الفصحى والعامية لما انطوت عليه من مناصرة للعامية ، ومحاولة للتدرج فى رفعها إلى الاستعمال الكتابى ، بعد أن فشلت الدعوة إلى استعمالها خالصة والاكتفاء بها بدل العربية الفصحى[3] .

كما نجد محب الدين الخطيب ، الذى كان يدافع عن الفصحى ، ويرى أن استقرارها دليل على بلوغها درجة الكمال ، ونشر مقالا وضع له عنوانا تهكميا هو : « لغة القرآن فقدت مرونة التطور ويفكرون فى مجمعنا اللغوى الجليل بالعدول عنها إلى العامية »[4] .

... ...

أما ما يتصل بتيسير النحو العربى فى العصر الحديث فقد شهد هذا العصر جهودا كبيرة ، وانقسم الباحثون ازاء هذا التيسير إلى فريقين :

(أ) فريق يرى أن النحو لا عيب فيه ولا صعوبة ، وإنما العيب فى طريقة تدريسه وتبويبه ، وفى الطريقة التربوية التى نتعلم بها اللغة العربية بعامة ، والنحو بخاصة ، وحرص هذا الفريق على ألا يمس جوهر النحو فى المحاولات التى قام بها أو اقتراحها ، فقام حفنى ناصف ونخبة من أساتذة اللغة العربية بتعديل مناهج النحو فى كتب الدروس النحوية ، واقتصروا على القواعد الضرورية ، وبعدوا عن التفصيلات والمناقشات ، وأوردوا

(١) نفسه . ص ١٨٩ .
(٢) نفسه . ص ٩٥ .
(٣) نفسه . ص ١٣٦ .
(٤) تاريخ الدعوة . ص ١٨٥ .

بعضا من التدريبات التطبيقية . وتم هذا كله فى حدود القواعد التى التزمها النحاة القدامى .

(ب) أما الفريق الثانى فقد رأى أن العيب والصعوبة فى النحو نفسه ، وأننا يجب أن نغيّر ونبدل فى قواعده . ومن أجل ذلك نادى بالغاء الاعراب بتسكين أواخر الكلمات ، وإيثار كل لهجة عربية توافق العامية ، وحذف بعض قواعد النحو ، أو تعديلها ، كحذف موانع الصرف ، وجعل العدد من جنس المعدود ، وابقاء المفعول به منصوبا فى حالة بناء الفعل للمجهول ، والغاء صيغ جموع التكسير ، والزام المنادى والمستثنى حالة واحدة .

وكان من أنصار هذا الفريق قاسم أمين وسلامة موسى ، وحسن الشريف[1] .

... ...

ومثلما ألفت الشروح والمختصرات فى العصر القديم ، صنف الكثير من هذه المختصرات فى العصر الحديث ، وحملت عناوين مثل : النحو الواضح ، والنحو الأساسى ، والنحو الوظيفى ، والنحو التطبيقى ، والنحو التعليمى .

... ...

ولقد تعرض باحثنا لمسألة تيسير الكتابة العربية ، وفاته أن يذكر ما اقترحه أحمد لطفى السيد من الدلالة بالحروف عن الحركات ، على أن تدخل هذه الحروف فى بنية الكلمة ، وما اقترحه على الجارم من استعمال لشكلات جديدة للدلالة على الحركات ، تكون متصلة بالكلمة ذاتها[2] .

... ...

ويختتم الباحث هذا الفصل بتناول بعض التغيرات والتطورات المعاصرة التى تتعلق بالتركيب اللغوى والنحوى .

... ...

(١) نفسه . ص ١٩٥ - ٢٠٠ .
(٢) تاريخ الدعوة ، ص ٢٢٠ - ٢٢٢ .

وبالجملة ، فان هذا البحث لمس خفيف لمحاولات تيسير النحو العربى ، دون تعمق فى أسبابها ونتائجها ، رغم أن الموضوع الذى يتناوله موضوع كثرت فيه المؤلفات ، وتوافرت له ولغيره. وقد خلط الباحث فى صفحات كتابه بين الدعوة إلى تيسير النحو العربى ، والدعوة إلى استخدام العامية .

وفى نهاية تعليقنا نشير إلى بعض ما وقع فيه الباحث من أخطاء :

١ – فقد ذكر فى بحثه (صفحة ٨٩) – عند حديثه عن جهود محمود تيمور فى الكتابة العربية – ما نصه : « وهذا سوف يقلل العدد الإجمالى لعيون صندوق الحروف المطبعية إلى حوالى خمسين » .
وقد حدّد محمود تيمور – فى كتابه صفحة ٤٦ – العدد بأنه لن يتجاوز الثلاثين عينا .

٢ – دون بيت أبى القاسم الشابى المذكور صفحة ٩١ هكذا :

نحن نمشى ... وحولنا هاتـه الأكوا
ن تمشى ... لكن لأيـة غايـه

وصحة البيت كما هو مذكور فى ديوان الشاعر :

نحن نمشى وحولنا هاتـه الأكـ وان تمشى لكن لأيـة غايـه

فالشطر الأول ينتهى عند الكاف من قوله (الأكوان) وليس عند الألف إذ البيت من البحر الخفيف .

٣ – وفى البيت نفسه خطأ آخر وقع فى كلمة (لكن) ، فقد أثبتها هكذا : Lakinna أى بالتشديد ، وهى فى الأصل بالتخفيف .

٤ – وفى الصفحة المشار إليها أيضا يقف عند كلمة (أية) فيكتبها هكذا : ayyah وكأنه رام الوقف عليها بالهاء ، قياسا على كلمة (زوجة) ، غير أن الأولى لا يوقف عليها بالهاء ، إذ هى لازمة الإضافة .

٥ – كتبت كلمة الثقافة مرتين هكذا : Al-Thaqaah باسقاط حرف الـ F ولعله خطأ مطبعى .

٦ – ذكر الباحث بعض الأمثلة ، وزعم أنها صور للتغير والتطور المعاصر فى التركيب اللغوى والنحوى :

(أ) ومن ذلك كلمة (تساءل) التى تدل فى أصلها على معنى : سأل بعضهم بعضا . غير أن وزن (تفاعل) ليس مخصوصا بهذا المعنى فحسب ، وإنما يأتى

لمعان أخرى غير معنى المشاركة بين اثنين فأكثر ، فقد يأتى لمعانى : التظاهر والادعاء بالاتصاف بالفعل مع انتفائه عنه ، أو للدلالة على التدرج وحدوث الفعل شيئا فشيئا ، أو للمطاوعة[1] .

(ب) والشىء نفسه يقال عن الفعل (تلاعب) .

(جـ) وظاهرة الاقحام التى تحدث عنها ، حيث يدخل اسم بين المضاف والمضاف إليه ، ظاهرة قديمة ، فقد نصّ النحويون على أنه قد يحذف المضاف إليه ويبقى المضاف كحاله لو كان مضافا ، فيحذف تنوينه . وأكثر ما يكون ذلك إذا عطف على المضاف اسم مضاف إلى مثل المحذوف من الاسم الأول ، فيحذف ما أضيف إليه الاسم الأول لدلالة ما أضيف إليه الاسم الثانى عليه . وهذا مذهب المبرد . أما سيبويه فيرى أن الأصل هو حذف ما أضيف إليه الاسم الثانى ، واقحام الاسم الثانى بين المضاف الذى هو الاسم الأول والمضاف إليه[2] .

(د) أما عن حذف حر الجر وعدم تكراره فهو أيضا مسألة قديمة تناولها النحاة ، فها هو أبو حيان الأندلسى يذكر فى تفسيره البحر المحيط أنه « قيل : يحذف حرف الجر للضرورة . قال الشاعر :

أشارت كليب بالأكف الأصابع

أى : إلى كليب .

وقد ورد من أشعار العرب كثير يخرج عن أن يجعل ذلك ضرورة . قال الشاعر :

تعلّق فى مثل السوارى سيوفنا   فما بينها والأرض غوط نفانف

فقد تصرف العرب فى حرف العطف ، فتارة عطفت بالواو ، وتارة بأو ، وتارة ببل ، وتارة بأم ، وتارة بلا ، . وكل هذا التصرف يدل على الجواز . وإن كان الأكثر أن يعاد الجار »[3] .

وذكر الأنبارى فى الانصاف أنه : « ذهب الكوفيون ويونس والأخفش وقطرب والشلوبينى وابن مالك إلى جواز هذا العطف فى الاختيار دون اعادة الجار »[4] .

---

(١) د . الراجحى : التطبيق الصرفى ، ص ٣٨ .
(٢) شرح ابن عقيل ٢/٧٨ - ٨١ .
(٣) أبو حيان : البحر المحيط ٢/١٤٧ .
(٤) ابن الأنبارى : الانصاف ٢/٢٤٦ .

(هـ) وأما مجيء الجملة الأسمية الواقعة حالا بالضمير دون الواو فليس شاذا ، ولا هو بظاهرة حديثة . فقد قال سيبويه فى باب (ما ينتصب من الأسماء التى ليست بصفة ولا مصادر) : « وذلك قولك : كلمته فاه إلى فىّ ، وبايعته يدا بيد ، كأنه قال : كلمته مشافهة ، وبايعته نقدا ، أى كلمته فى هذه الحال . وبعض العرب يقول : كلمته فوه إلى فىّ ، كأنه يقول : كلمته وفوه إلى فىّ ، أى كلمته وهذه حاله ، فالرفع على قوله : كلمته وهذه حاله ، والنصب على قوله : كلمته فى هذه الحال ، فانتصب لأنه حال وقع فيه الفعل »[1] .

٧ – أما الخطأ الكبير الذى وقع فيه الباحث ، ولا يمكن أن نقبله فهو التحريف فى الترجمة ، أو فلنقل – على أقل تقدير – الوهم فيها :

فقد ترجم قول طه حسين :

« ما أشد حرصى على ألا أنساها » – يعنى دروسه النحوية فى الأزهر – إلى الإنجليزية هكذا :

"No stronger wish than to forget them"

فهل يفهم من هذه الجملة الأخيرة أن طه حسين حريص على ألا ينسى هذه الدروس ؟

والنص موجود – بالعربية – فى كتاب حديث الأربعاء ١١١/٣ .

* * *

وإذا كان لنا من كلمة أ خيرة فتلك أن نظام الإعراب الذى يقوم عليه نحو اللغة العربية ليس من صنع النحاة ، وإنما هو عنصر أساسى من عناصر لغة العربية ، اشتملت عليه منذ أقدم عصورها ، وقبل أن يوجد علماء النحو أنفسهم . وإنما كل ما عمله علماء القواعد حيال نظام الإعراب هو أنهم استخلصوا مناهجه استخلاصا من القرآن والحديث وكلام الفصحاء من العرب ، ورتبوها وصاغوها فى صورة قواعد[2] .

والرأى عندى أن وصف الدواء لا يأتى ألا بعد معرفة أسباب الداء ، فإن هذا الضعف الذى نحس به تتضافر فى وجوده عوامل كثيرة من بينها :

– تعدد الآراء النحوية ، واختلافها .
– الإغراق فى التأويل والتقدير والتعليل .

---

(١) سيبويه : الكتاب ٣٩١/١ .
(٢) د . وافى : فقه اللغة . ص ٢٠٤ .

- تدريس النحو باعتباره مادة مستقلة .
- التركيز فى تعلم النحو على القواعد النظرية ، واغفال الجانب التطبيقى المهارى والتذوق .
- الفجوة الواقعة بين اللغة الفصحى ولغة التخاطب اليومية .
- عدم استخدام اللغة الفصحى فى وسائل الإعلام ، المسموعة والمرئية .

أما أن نتكلم عن التيسير ، ويأخذنا هذا التيسير إلى تيسير آخر ، نفقد معه الكثير من مظاهر نحونا ولغتنا العربية الفصحى ، التى فيها جوانب تصل إلى حد الإعجاز ، حتى رأينا كاتبا يفرد لنا بحثا بعنوان : « عبقرية العربية »[1] ، فإن هذا يشكل خطرا مؤكدا، لأننا إذا كنا نشهد هذا الضعف والانحدار فى المستوى مع وجود هذه الكثرة الهائلة من الشروح والملخصات التى بلاشك تؤدى إلى التيسير المطلوب ، فكيف إذا حذفنا ؟!

(١) د . لطفى عبد البديع : عبقرية العربية .

نحو أدب إسلامي مقارن[1]

أ . د . الطاهر أحمد مكى[*]

منذ أن نشر الدكتور محمد غنيمى هلال كتابه الجيد « الأدب المقارن » ، فى طبعته الثانية عام ١٩٥٤ ، والباحثون فى الأدب المقارن ، على قلّتهم ، أسرى منطقه وقواعده ، رغم أن ثلاثين عاما مرت عليه كافية لأن نعيد النظر فيما نحن فيه ، وفيما جدّ على مناهج العلم عبر العالم ، وبخاصة أنه علم حديث النشأة ، لم تقل فيه الكلمة النهائية بعد ، ولا يزال الباحثون فى الخارج يضيفون إليه كل يوم جديدا ، ويختلفون حول مجالاته واهتماماته ، وحتى يشككون فى أهميته وجداوه .

وأيسر ما يمكن أن يقال فى كتاب الدكتور محمد غنيمى هلال ، وهو الدراسة العلمية الأولى له فى اللغة العربية ، وحاولت فى جهد متواضع ألا تكون الأخيرة ، وأن أتقدم بها خطوة[2] ، أنه يصدر فيه منطلق فرنسى خالص ، فيما يتصل بقواعد العلم ومناهجه ، على حين أن هناك دراسات أخرى ، أمريكية وإيطالية وألمانية ، جديرة بالنظر ، وأن الدول الاشتراكية ، وكان لها موقف حذر منه فى البدء ، إن لم نقل معاديا ، عادت تسهم فيه ، وتقول كلمتها فى قضاياه ، وتدعو مؤتمراته لكى تعقد على أرضها .

والذين تعلّموا على الدكتور غنيمى هلال وقرأوا له ، وقبسوا أفكاره ، وقيّدوا أنفسهم بمناهجه ، لم تواتهم الشجاعة لكى يقولوا فى الرجل كلمة خير ، ومضوا بين متجاهل وجاهل ، وبين خائف وناكر ، ودارت الأبحاث كلها ، ولا تزال تدور ، حول الأثر الذى تركه الأدب الغربى ، وبخاصة الإنجليزى والفرنسى منه ، أو الروسى على استحياء ، فى أدبنا العربى الحديث ، وثمة عناوين تتكرر فى الندوات وخارجها ، مثل :

أثر إليوت فى شاكر السياب ، أو الأصول الفرنسية لمسرح أحمد شوق ، أو تأثير تشيخوف فى محمود تيمور .

(*) وكيل كلية دار العلوم لشئون الدراسات العليا . والأستاذ بقسم الأدب والنصوص .

(١) من المقرر أن تكون هذه الدراسة مقدمة لكتابى « نحو أدب إسلامى مقارن » ، ويتناول القضايا الواردة هنا تفصيلا ، وسوف يصدر عن دار المعارف مع مطلع عام ١٩٩٠ .

(٢) انظر كتابنا : الأدب المقارن ، أصوله وتطوره ومناهجه ، وصدر عن دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٩ .

وكرد فعل لهذه الموجة ، وهو أمر طبيعي ومتوقع ، لا يمكن أن يبقى الأمر على هذا الحال دائما ، فهناك من يعز عليه أن نمثل دور الآخذ والمستعير على الدوام ، ولما كان تأثيرنا فى الأدب العالمى المعاصر قليلا ، أو ضائعاً ، أو باهتاً ، أو لا أثر له على الإطلاق ، فلا بأس من العودة إلى العصور الوسطى ، حيث كانت حضارتنا هى الأرق ، وكلمتنا هى الأقوى ، وكنّا – طبقا لقوانين التقليد – نعطى ولا نأخذ ، ويسطون علينا ولا نسطو على أحد ، ومن هنا بدأنا نتحدث عن تأثير الأدب العربى فى الآداب الأوربية عبر الروافد الثلاثة المعروفة : الحرب الصليبية ، والأندلس وصقلية ، وانتشار الإسلام فى أوروبا خلال أمجاد الخلافة العثمانية ، وقد يدور خلاف حول أى هذه الروافد كان الأهم والأعمق ، وهو خلاف توجهه أحيانا صراعات عنصرية وقومية أوربية لا دخل لنا بها .

وكل ذلك مقبول ومشكور ، ولكن أن نقف عنده وحده ، فذلك ما أراه ضارا ومؤذيا ، ويومىء إلى أننا لا نزال ندور فى النطاق الذى رسمه الأدب المقارن الأوربى لنفسه ، دون أن نحرّر أنفسنا من إساره ، وأن نختط لأنفسنا ، فى مجال التطبيق على الأقل ، وفى نطاق قواعد العلم ، حقلا جديدة ، تتصل بنا ، وتثرى حياتنا ، تسهم فى تطوير أدبنا ، وتجعلنا أشد ارتباطا بآداب أخرى تلتقى معنا فى المشاعر والآلام ، وتشاركنا البهجة والحزن فى لحظات الانتصار أو الهزيمة ، وفى حاجة أقوى لأن نأتى على أسوار العزلة المصطنعة التى أقيمت بيننا وبينها ، لينفرد الذئب بالغنم الشاردة ، وفى ضوء الواقع الذى نعيشه كلنا شاردون .

من بديهيات الأدب المقارن أنه يصنف الآداب بحسب اللغة التى تكتب فيها ، فهناك الأدب العربى ، وهو كل ما كتب فى العربية ، على أى أرض ، ومهما كانت جنسية كاتبه السياسية ، والشىء نفسه يمكن أن يقال عن الأدب الفرنسى أو الألمانى أو الروسى أو الإنجليزى أو الفارسى أو التركى ، ولا تجرى المقارنة بمفهومها العلمى إلا بين أديبين ينتمى كل واحد منهما إلى لغة أخرى مختلفة ، ومن هنا فلا تصح المقارنة بين أديبين عربيين مهما كانت جنسية كل منهما السياسية ، اتفقت أو اختلفت ، وإنما تجرى هذه المقارنات عادة فى نطاق الاسم القديم الدقيق الذى عرفت به ، وهو « الموازنات » ، وغايتها جمالية خالصة ، أو تربية عملية ، وكلتاهما تختلف عن غايات الأدب المقارن .

وجهة نظر الأدب المقارن فى إخراج الموازنات عن مجاله ، أن التقليد إذا انحصر فى نطاق لغة واحدة كان عائده محدودا ، ولا يعدو أن يكون مجرد تأثير عام ، ويقظ فى الاستعدادات الكامنة ، عن طريق الإعجاب بأحد السابقين واحتذائه ، أو ضربا من العبودية يمحو كل أصالة مبدعة ، على حين أننا إذا التفتنا إلى التأثيرات المتبادلة بين الآداب

التى تنتمى إلى لغات مختلفة نجدها ذات تأثيرات عميقة ، فى تحويل مجراها ، أو إثرائها بأجناس أدبية جديدة ، وهو ما يمكن أن نلحظه فى الأدب العربى الحديث وما جد فيه من مسرحية وقصة ورواية وغيرها . وهو أمر لا يقف عند الأفكار والآداب فحسب ، وإنما يتجاوزها إلى عالم الماديات من الأحياء والنبات ، فقد لوحظ أن تطعيم الثمار بأخرى مختلفة ، يجعلها أحلى مذاقا وأوفر ثمرا ، وأن تغيير تربتها بنقلها « شتلات » إلى أمكنة غير التى غرست فيها ، يجعلها أثبت جذورا ، وأصلب عودا فى مواجهة نوائب الطبيعة ، وأعون لها على الإزهار والإثمار ، وأن إضافة قليل من النحاس إلى الذهب والفضة يعطيه مزيدا من القوة لا تتوفر لأى منها مستقلا ، وهكذا .

وقد كان إحساس الجيل الأول من النقاد فى مصر فى معرفة الفرق بين التقليد والتمثّل ، وبين النسخ والتأثر ، يقول عباس العقاد فى نص شهير ورائع حقا ، ونلتقى به فى أكثر مكان :

« وأما الروح فالجيل الناشىء بعد شوقى كان وليد مدرسة لا شبه بينها وبين من سبقها فى تاريخ الأدب العربى الحديث ، فهى مدرسة أوغلت فى القراءة الإنجليزية ولم تقصر قراءتها على أطراف من الأدب الفرنسى كما كان يغلب على أدباء الشرق الناشئين فى أواخر القرن الغابر . وهى على إيغالها فى قراءة الأدباء والشعراء الإنجليز لم تنس الألمان والطليان والروس والإسبان واليونان واللاتين الأقدمين ، ولعلها استفادت من النقد الإنجليزى فوق فائدتها من الشعر وفنون الكتابة الأخرى ، ولا أخطىء إذا قلت إن « هازلت » هو إمام هذه المدرسة كلها فى النقد لأنه هو الذى هداها إلى معانى الشعر والفنون وأغراض الكتابة ومواضع المقارنة والاستشهاد ، وقد كان الأدباء المصريون الذين ظهروا أوائل القرن العشرين يعجبون بهازلت ، ويشيدون بذكره ، ويقرأونه ويعيدون قراءته يوم كان هازلت مهملا فى وطنه ، مكروها من عامة قومه ، لأنه كان يدعو فى الأدب والفن والسياسة والوطنية إلى غير ما يدعون إليه ، فكان الأدباء المصريون مبتدعين فى الإعجاب به لا مقلدين ولا مسوقين ، وأعانهم على الاستقلال بالرأى عندما يقاربون الآداب الأجنبية أنهم قرأوا أدبهم وفى أثناء ذلك فلم يدخلوا عالم الآداب الأجنبية مغرضين أو خلوا من الرأى والتمييز .

« والواقع أن هذه المدرسة المصرية ليست مقلّدة للأدب الإنجليزى ولكنها مستفيدة منه ، مهتدية على ضيائه ، ولها رأيها فى كل أديب من الإنجليز كما تقدره هى لا كما يقدره أبناء بلده ، وهذا هو المطلوب من الفائدة الأدبية التى تستحق الفائدة .. إذ لا جدوى هناك فيما يلغى الإرادة ويشل التميز ويبطل حقك فى إدراك الخطأ والصواب ،

وإنما الفائدة الحقة التي تهديك إلى نفسك ثم تتركك لنفسك تهتدي بها وحدها كما تريد ، ولأن تخطىء على هذا النمط خير لك من أن تصيب على نمط سواه »[٣] .

مهما كانت المدرسة المقارنة التي يستظل بها الباحث : فرنسية ترى العلاقة السببية جوهرية في المقارنة ، أو أمريكية ترى تباين اللغة كافيا ، أو ألمانية تهتم بالأفكار في المقام الأول ، فلا مجال للمقارنة علميا بين أدبيين عربيين مهما بعدت بينهما المسافة زمانا أو مكانا ، وليس من الأدب المقارن في شيء أن نقارن - مثلا - بين نازك الملائكة وعلى محمود طه ، رغم أن تأثير الثاني في الأولى بيّن ولا تنكره الشاعرة العراقية ، أو بين مسرح شوق ومسرح عزيز أباظه رغم تلاقيهما في بعض الموضوعات والصور وكثير من الظلال ، أو بين عبد المعطي الهمشري المصري وأبي القاسم الشابي التونسي ، وكلاهما ينتمي إلى مدرسة شعرية واحدة ، وجرت حياتاهما في خطين متوازين ، ورحلا ، وكلاهما ، في سن فتية متقاربة .

كل ذلك غير ممكن .

ولكن هناك مجالا واسعا وعريضا وممكنا ، وثريا بالموضوعات ، لم يطرقه الدارسون بعد ، ويدخل في نطاق الأدب المقارن ، وقد غفل عنه الباحثون غير واعين ، والواعون به في غير أوطاننا لا يهدوننا إليه ، وأعني به : **الأدب الإسلامي المقارن** .

وإذا كان منظّرو الأدب المقارن يتجاوزون به الغاية الجمالية الخالصة ، ويضيفون إليها غايات أخرى مفيدة ، منها اجتثاث العصبيات الإقليمية والعرقية والقومية ، أو التخفيف من غلوائها في أضعف الحالات ، وإذا كان الإسلام دينا يجعل من الإسلام ، وهو فكر وعقيدة ، الوشيجة الأقوى التي يجمع المسلمين حولها ، والرابطة الأقوى والأسمى التي تنهض عليها دعائم الدولة الإسلامية ، فقد سبق بذلك الأدب المقارن في جوهر غاياته وسوف يجد فيه وسيلة أدبية مثمرة ، يحقق بها بعض ما يرنو إليه ، من السمو بالمشاعر الإنسانية ، والروابط الدولية ، فوق اللون والجنس واللغة ، وأن يصبح عباد الله إخوانا ، سواسية كأسنان المشط ، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى .

لقد انتشر الإسلام دينا في مناطق واسعة ، مترامية الأطراف ، تختلف مناخا وطبيعة ، ويتباين أهلوها لونا وحضارة ، وآدابا ولغة ، فوحّد بين قلوبهم ، وأقام بينهم رابطة قوية ، وأذاب قدرا كبيرا مما بينهم من تباين فكرى ، ووحّد مصدر ثقافتهم الأساسي ، وبالتالي فإن ردود أفعالهم تجاه مشكلات الحياة تجيء متقاربة إن لم نقل واحدة . وإذا تمعّنا الفكر الإسلامي وجدناه يتحرك على محاور ثلاثة :

---

(٣) عباس محمود العقاد ، شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي ، ص ١٨٩ ، القاهرة ١٩٨١ .

المحور الأول : عقيدة ، وتأخذ قضاياها فى جملتها شكلا تجريديا لا يتأثر بالزمان والمكان ، فالله المعبود واحد أحد ، فرد صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ، ويؤمن بها كل مسلم ، يستوى فى ذلك من عاش فى عصر النبى ، ومن سيأتى بعدنا بألف عام ، ومن يقطن شمال أوربا قريبا من القطب الشمالى فى فنلندة ، أو على جانبى خط الاستواء فى أفريقيا .

والمحور الثانى : طقوس أساسية ، نص عليها القرآن ، ودعمتها السنة توضيحا وتفصيلا ، فلا خلاف عليها ولا اجتهاد معها ، وتقرب من الجانب الأول فى ثباتها ، والتقاء المسلمين عند فهم متقارب لها إن لم يكن واحدا .

والمحور الثالث : يدور حول أمور لا تدخل فى نطاق ما سبق ، أو إن شئت ليست أصولاً ، وإنما تفاريع وتفصيلات وزيادات ، ومجال الفهم والتفكير والاجتهاد فيها مفتوح لكل من يملك وسائله . وهو باب عريض واسع يدخل تحته كل ما نسميه حضارة ، من لباس وغذاء ، ومسكن ومشرب ، وزينة ولهو ، وأدب مقروء ومنطوق ، وكل ما يكوّن وجدان المسلم ويرق بعواطفه ويغذيها ، ويروى ظمأه إنسانا سويا .

وفى هذا الجانب الأخير تلعب البيئة دورها ، من حرّ وقر ، وحاضرة وبادية ، وصنّاع لهم تقاليدهم ، وتجارة لها خصائصها ، وزرّاع لهم عوائدهم ، وحكايات تروى ، وعادات يلتزمونها ، فى الأفراح والأحزان ، فى الأعراس والمآتم ، والصحة والمرض ، وتراث ثقافى حديث النشأة أو ضارب فى القدم ، لا يُمحى من ذواكر أهله لمجرد أنهم أصبحوا مسلمين .

والإسلام ديناً شاملاً له موقف من كل قضايا الحياة ، ومع الزمن والانتشار نمت ثقافته وتضخمت ، إلى جانب العلوم الدينية الخالصة ، تنصح الراعى وتوجهه ، وتوقظ الرعية وتهديها ، ونشأ مع ذلك أدب إسلامى المنبع والنشأة ، يأخذ ، فى كل بيئة لونا ، ويرتدى فى كل حضارة زيا ، ويتشكل فى كل عصر بما يلائم زمنه ، وهى حقيقة وقع عليها علماء الفقه المالكى حين ضمنوا أصول مذهبهم مبدأ أساسيا وهو « العرف والعادة » يستخدمونه عند غيبة النص .

وإذا كانت العربية لغة القرآن دستور المسلمين ، والعرب مادة الإسلام الأولى كما يقول الخليفة عمر بن الخطاب ، فقد أصبحت الثقافة العربية رافدا أساسيا يرده المسلمون أيًّا كانت اللغة التى يتحدثون بها ، يتعلمها المسلمون الطيبون من غير العرب ليتعبّدوا فيها ، وليتفقهوا فى أمور دينهم ، ويحرصون على أن تكون لغة حديثهم ما أمكن ، ويفضلون الحوار بها

مع أصدقائهم وأهليهم ، حتى لو لم تكن لغة بلادهم الرسمية ، وتدرس فى جامعات البلاد الإسلامية غير العربية لإعداد رجال الدين من القضاة والدعاة ، والمترجمين الذين ينتقلون التراث الإسلامى إلى اللغة القومية ليكون فى خدمة من لا يدرسون العربية ولا يعرفونها .

كانت العربية – ولا تزال – لغة وأدبا وحرفا موضع تقدير الشعوب الإسلامية كلها ، وهى تتمنى – نظريا على الأقل – أن لو كانت لغتها ، وربما كان هذا التمنى وراء اتخاذ الأبجدية العربية أداة لكتابة لغات عدد كبير من الإسلامية مثل : الأوردية والفارسية والتركية (قبل كمال أتاتورك) ، والألبانية والسواحلية والهوسا وغيرها .

يمكن أن نرد مصادر الآداب الإسلامية فى البلاد التى لا تتحدّث العربية ، وهى التى تعنى الباحث فى الأدب المقارن ، إلى روافد ثلاثة : الرافد الإسلامى الخالص ، والرافد العربى ، والرافد القومى أو الأصلى لتلك الشعوب .

فيما يتصل بالرافد الإسلامى قام الصوفية بدور عظيم فى هذا المجال ، وكان خيالهم خصبا عميقا ، وحريتهم فى التناول بلا حدود ، فهم يصدرون فى فلسفتهم عما تطمئن إليه قلوبهم ، و « القلب خارج عن ولاية الفقيه » كما يقول الإمام الغزالى ، وله منطقه الذى لا يعترف بمنطق العقل فيما يرى الأديب والروائى الفرنسى بلزاك ، فصنعوا من معجزات الرسول المادية ، ومن قصة الإسراء والمعراج أدبا بديعا ، وذهبوا بعيدًا وراء النصوص القرآنية أو مرويات السنة ، وهم فى حركتهم شرقا وغربا ، شمالا وجنوبا ، لا يعترفون بالحدود السياسية أو القومية أو اللغوية ، وتجد للطريقة الواحدة أتباعاً فى أقصى الشرق الأسيوى ، هناك فى أندونيسيا ، وآخرين فى أعماق أفريقيا ، أو فى سهول الأناضول ، على حين أن شيخ الطريقة يقيم آمنا مطمئنا فى مدينة ، أو حتى قرية ، فى المغرب الأقصى ، أو أعلى صعيد مصر ، يوجه أتباعه بالأذكار والأوراد والكرامات .

وبداهة فإن اتباع كل طريقة لوّنوا هذه الأقاصيص بألوان محلية زاهية ، وأضافوا إليها توابل أدبية وفكرية لاذعة مما اعتادوه فى بلدانهم ، ودخلت أدبهم العالى ، وانتعش فى عالمنا الإسلامى ما يمكن أن نسميه « أدب الآخرة » ، فعندنا فى اللغة العربية رسالة الغفران لأبى العلاء المعرى ، ورسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الأندلسى ، وألّف الشاعر الفارسى الصوفى سنائى الغزنوى ، المتوفى ٥٢٥ هـ = ١١٣١ م ، منظومة باللغة الفارسية بعنوان : « سير العباد إلى المعاد » ، وكتب محمد إقبال ، المتوفى ١٩٣٨ ، فيلسوف الإسلام فى عصرنا الحديث ، وشاعر باكستان العظيم ، ملحمته الخالدة « جاويد نامة » ، أو رسالة الخلود(٤) ،

---

(٤) ترجمها إلى اللغة العربية الدكتور محمد السعيد جمال الدين ، القاهرة ١٩٦٢ .

وغير ذلك كثير ، فى كل الأداب الإسلامية ، ولست أشك فى أن هذه الملاحم الدينية قد التقطت الكثير من مادتهما مما حولها ، فبعض هذا الأدب تعرفه المسيحية أيضا فى رؤى القديسين ونبوءاتهم ، ونلتقى به فى العهدين القديم والجديد ، فى سفر التكوين ، ونشيد الإنشاد ، وإنجيل متى ، وإنجيل لوقا ، ونبوءة حزقيال ، ونبوءة أرميا ، ونبوءة دانيال ، ويتضمن التراث الدينى اليهودى صورا عن الفردوس فى مقامات يبلغ عددها خمسا ، وقد تزيد إلى سبع ، وفى اختصاصها بعينها من الطوباويين ، فضلا عما بها من الألوف المؤلفة من الملائكة ذوى الوجوه المثيرة ، وما يسودها من أنوار باهرة ، وأنغام علوية ، ويرسم هذا التراث صورا عما يوجد فى الفردوس من الورود والرياحين ، وما يتسابق فى أعطافه من أنهار من الماء والخمر والبلسم والعسل[٥]

وحتى الشعوب الإسلامية التى كانت تدين قبل الإسلام بغير المسيحية واليهودية عرفت هذا اللون من الأدب أيضا ، واكتفى منها بالإشارة إلى الحكيم الزرادشتى أرداك ويراز ، فقد كتب رسالة باللغة البهلوية عن رحلة قام بها إلى العالم الآخر ، حين اختاره مجمع الموابذة ليكون رسول العالم الفانى إلى العالم الآخر ، ليرى ما هناك ، ثم يعود ويقصه عليهم . فأجلسوه على سرير ، محاطا برجال الدين ، وأعطوه كأساً من شراب مسكر سقط بعدها فى نوم عميق ، وخرجت روحه تتجول فى العالم الآخر ، ونشاهد الثواب والعقاب الذى يقع على الموتى ، وعاد بعد سبعة أيام ، وعندما استيقظ أملى على كاتبه تجربته الغيبية ، وشغل وصف ألوان العقاب فى الجحيم جانبا كبيرا منها[٦] . ويرى بعض الباحثين أن مشاهد الثواب والعقاب هذه كانت وراء شيوع قصص المعراج بين المسلمين . واعتقد أن من الصعب أن نرجع ذلك إلى قصة بعينها ، فمثل هذا الأدب الشعبى كان رائجا ، واتجه بالقصة فى كل بلد إسلامى اتجاها خاصا ، يعكس مزاجه وطبيعة المنظور الذى يرى القضايا الدينية من خلاله ، بعيدا عن النصوص والقواعد والتنظير .

وأسهم الصوفية أيضا فى إشاعة أنواع أدبية معينة ، فحين ابتدع الأندلسيون الموشحات ، وكانت ضربا من التجديد أذهل الناس على أيامه ، حتى أن المؤرخ الأندلسى ابن بسام الشنتريني قال عنها : إنها « تشق عند سماعها الجيوب » ! ، سرعان ما التقط الصوفية قالبها ، وصاغوا فيه أذكارهم ، ولأن الموشحات صُنعت لتغنى بمصاحبة الموسيقا ، ولأن جانبا من الصوفية ينشدون أذكارهم بمصاحبة نوع منها ، فقد صادقت هوى فى نفوسهم ،

---

(٥) حسن عثمان ، مقدمة ترجمته للكوميديا الإلهية لدانتى ، الفردوس ، ص ٢٤ - ٢٥ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ .

(٦) كريستنسن ، إيران فى عهد الساسانيين ، ص ١٠٩ ، و ٤١٦ ، ترجمة يحيى الخشاب ، القاهرة ١٩٥٧ .

وسارت معهم حيث رحلوا ، وأيًا كانت اللغة التى ينشدون فيها ، وهكذا دخل شكل الموشحة اللغات الفارسية والأوردية والتركية والسواحلية ، وربما لغات إسلامية أخرى لا أعرفها ، فضلا عن أوزان الشعر العربى التقليدى وقوافيه ، وقد احتذاه عدد من الآداب الإسلامية أيضا .

وشاع فى الآداب الإسلامية ما يمكن أن ندعوه « بالمولديات » ، وهى قصائد مطوّلة ، تأخذ شكلا ملحميا ، وتتحدث عن مولد الرسول عليه الصلاة والسلام ، وتنشد فى ذكرى الاحتفال بالمولد النبوى ، ومع أن المناسبة واحدة ، والبناء الفنى متقارب رغم اختلاف اللغات ، فقد أضاف إليها كل شعب إسلامى شيئا من ذاته ، وعاداته وتقاليده وطموحاته ، ومرارة ما يقاسى حين يكون محتلا من الكفار .

وبعض القصائد العربية ارتبطت بمناسبة إسلامية ، فذاعت واشتهرت ، ودفعت بها هذه المناسبة إلى البيئات الإسلامية المختلفة ، يقرأونها أو ينشدونها أو يترجمونها ، ثم يتخذونها نموذجا يبدعون على منواله فى لغتهم ، دون أن يجىء إبداعهم تقليدا خالصا . وهكذا عرف العالم الإسلامى كله قصيدة « بانت سعاد فقلبى اليوم متبول » ، لكعب بن زهير ، والبردة للبوصيرى ، وهذه أكثر شيوعا واحتذاء من تلك .

وكان لمأساة كربلاء صدى واسع فى الآداب الإسلامية ، لا عند الشيعة وحدهم فحسب ، وإنما يشاركهم فى الأسى عليها طوائف كثيرة لا تتخذ من الشيعةً عقيدة تؤمن بها ، ولكنهم : يحبون آل بيت رسول الله ، ويكبرونهم ، ويرون فى تصدى الحسين ليزيد لونا من البطولة ، ومواجهة الظلم ، جديرا بالتقدير والذكر والإجلال ، وفى كل الحالات لا يجىء احتفال الشيعة أدبيا بهذه المناسبة واحدا ، من قصائد تلقى ، أو ملاحم تنظم ، أو مهرجانات تقام ، وإنما تمزج كل جماعة منها بينها وبين عادتها الموروثة . ويمكن أن يقال الشىء نفسه عند من يحتفون بالمناسبة من أهل السنة ، وهكذا نلتقى بمأساة الحسين واضحة فى الآداب الإسلامية المختلفة ، وتأخذ فى كل أدب شكلا متميزا فى التعبير والمضمون .

وهناك « المقامة » فى مجال النثر ، وليس صدفة أن مبدعها الأول ابن دريد أزدى من عمان ، تنقل فى منطقة الخليج ، وعاش فى فارس زمنا ، وحين ازدهر هذا النوع فنًّا ، وأصبحت الفارسية لغة قومية لقومها ، ويكتبون فيها أدبهم ، احتذوا المقامة العربية ، وعنهم ، أو عن العربية مباشرة ، سلكت طريقها أيضا إلى عدد آخر من الآداب الإسلامية ، من بينها التركية والأوردية .

وثمة ألوان أخرى من الأدب غير عربية الأصل ، تلقاها العرب ، وترجموها إلى لغتهم ، وأخذت طابعا عربيا وإسلاميا ، وضاعت أصولها الأولى ، وذاعت فى العالم الإسلامى فى صورتها العربية ، وفى هذه اللغة تلقتها الشعوب الإسلامية ، فترجمتها إلى لغاتها ، وأضافتها إلى رصيدها ، واتخذت منها منطلقا لأدب قومى تزيد فيها أو تنقص منها ، وتطورها على النحو الذى يرضى شعوبها ، ولكنها لا تخرج بها جملة عن أصولها عن العربية ، وقصة السندباد وكليلة ودمنة أوضح مثالين فى هذا الجانب .

فإذا تركنا الأداب المثقفة ، أو المدوّنة إن شئت ، والتى لها مبدع معروف ، إلى الأداب الشعبية ، وأبدعتها الجماعة ، وتعتمد على الرواية الشفوية أساسا ، وجدنا مجال الأخذ والعطاء بين الشعوب الإسلامية المختلفة واسعا ومتعدّدا وبلا حدود ، ولو أنها لا تسير بمستوى واحد فى حركتها مكانا أو زماناً ، فقصة عنترة فى صورتها الأسطورية والشعبية تجد قبولها فى وسط أفريقيا وشرقها ، ونوادر جحا تنتشر فى كافة أرجاء العالم الإسلامى ، ولكنها أكثر ما تكون رواجا فى فارس وتركيا ، والجانب الإسلامى من أوربا ، أعنى ألبانيا ، وجنوب يوغوسلافيا وبلغاريا ، ويأخذ اسمه صورة أخرى فى شرق أفريقيا فيطلقون عليه اسم « أبو نواس » ، وفى كل هذه المناطق يترجمون نوادره إلى لغاتهم القومية ، ويوظفونها لإضحاك الناس تارة ، وللتعبير عما لا يستطيعون التصريح به من مظالم يعانونها تارة أخرى .

ولا تقتصر ظاهرة امتداد الأثر الأدبى الواحد إلى أكثر من بلد إسلامى ، وأخذها فى كل بلد ظلالاً متميزة على الأدب الوسيط ، وإنما تمتد إلى الأدب الحديث أيضا . فثمة تشابه كبير بين نشأة المسرح فى إيران ونشأته فى مصر ، فكلاهما يدين فى بدايته للمسرح الأوربى ، وكلاهما تأثر بقوة فيه بالأدب الفرنسى فى عصر الكلاسية ، وكلاهما أضفى على المسرحيات التى ترجمها مسحة محلية ، من أسماء الشخصيات والبيئة والأمثال ، ولو أن ثمة فارقا بين البلدين ترك تأثيره واضحا فى الترجمة ، فقد كانت المسافة واسعة بين العامية والفصحى فى مرحلة نشأة المسرح فى مصر ، وكانت أضيق فى إيران ، ومن هنا كانت لغة المسرح الفارسى أكثر فصاحة ، أمّا هنا ، وبخاصة فى الملهاة ، فقد اضطر محمد جلال إلى ترجمة ملاهى موليير زجلا ، على حين أنها فى الفارسية ، فى المرحلة نفسها ، تُرجمت شعرا فارسيا فصيحا .

وكان تطور الرواية فى البلدين ، مصر وإيران ، متقاربا ، وإن سبقت الأولى الثانية زمنا ، تأثرا بالغرب أو بالتراث العربى ، وترجمت كلتاهما عن لغة البلد الأوربى الأقرب إليها ، فالرواية المترجمة فى إيران تمت فى البدء عن الروسية ، وهى ثلاث روايات ترجمها إسماعيل

عبد الله زاده عن حياة شرلوك هولمز عام ١٩٠٥ ، ولعل الذى لفت انتباه المترجم إليها شهرة هذه الشخصية فى الأدب التركى فى تلك الأيام وسعة انتشارها .

ونجد فى الفارسية الحديثة كتابا شبيها ، وجاء متأثرا على التأكيد ، بكتاب حديث عيسى بن هشام للمويلحى ، وهو كتاب « سياحت نامة » لحاجى زين العابدين المراعى ، وهو مجموعة من الرحلات الخيالية قام بها شخص يدعى إبراهيم ، ويهدف من رحلته إلى النقد الاجتماعى أساسا ، وتنبيه مواطنيه إلى المساوىء الاجتماعية بقصد إصلاحها ، ولذلك يصورها بلون أدبى قاتم ، ينطوى على قدر كبير من المبالغة ، وقد نشر فى طهران عام ١٩٠٥ .

* * *

لا ترمى هذه الدراسة الموحية إلى استقصاء نقاط التلاق بين الآداب الإسلامية ، ذات اللغات المختلفة ، والتى تصلح مجالاً للأدب المقارن ، فذلك شىء فوق طاقتى وما جرى به خيالى ، وإنما أردت أن أقدم بعض الأمثلة فحسب ، لأن الأدب بطبيعته مستوعب ، واللغات الإسلامية كثيرة ، والجانب الأكبر منها يمتلك أدبا ثريا ، والعناية بهذه الآداب وفتح مجال المقارنة بينها لن يمتع فقط ، وإنما سوف يقدم الملامح التى يتميز بها كل شعب إسلامى ، ونرى كيف تكون نظرتها إلى الشىء الواحد ، ونضع يدنا على نقاط التلاق فى المزاج ، وعلى الخصائص المشتركة فى التكوين العقلى فننميها وندعمها ، وعلى الأشياء التى تفرق وتباعد فنوهن منها ونذيبها ، ونقضى عليها تدريجا بالتوجيه ، ومع الزمن ، وبذلك تزداد الوحدة الإسلامية قوة ، والمسلمون تفاهما وتعاطفا وتقاربا .

العقبة الصعبة التى تقف حائلا دون هذه المحاولة الطموح ، وتنتظر هيئة إسلامية مستنيرة ومخلصة تتبناها ، هى جهلنا الفظيع بالآداب الإسلامية ، أو إن شئت الحق جهل الأمة الإسلامية كلها بأدب أبنائها . فعلى حين تلقى فى العربية مثلا مئات المصادر والمراجع عن الآداب الغربية من فرنسية وإنجليزية وألمانية وإيطالية وإسبانية ، لن تجد غير مصادر قليلة محدودة عن الأدب الفارسى ، وأقل منه عن الأدب التركى ، ولا شىء تقريبا عن الأدب السواحلى أو أدب الهوسا أو الأدب الأندونيسى أو الماليزى أو الأوردى ، وغيرها من بلاد المسلمين ، ومن هنا تصبح المقارنة بين البلاد الإسلامية عسيرة للغاية ، إلى جانب صعوبة العلم نفسه ، وإذا كان مطلوبا من الباحث ، وفى إمكانه ، أن يعرف لغة إسلامية أو لغتين ، فمن العسير عليه أن يتمكن من آداب عدد كبير من الآداب الإسلامية فى لغاتها .

كم يتمنى المرء لو أن هيئة إسلامية قادرة ، كالمؤتمر الإسلامى ، أو رابطة العالم الإسلامى ، أو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، أو جامعة من تلك التى ترفع راية الإسلام

وتتبنى قضاياه ، اضطلعت بهذا الأمر ، على نحو علمى جاد ، ووضعت بين يدى المسلمين تاريخاً شاملا لكل آدابهم ، مهما كانت اللغة التى كتب فيها الأدب ، بدلا من مؤتمرات تعقد وتنفض ، ولا تترك وراءها غير سراب خادع ، يحسبه الظمآن ماءً ؛ حتى إذا جاءه لم يجده شيئا !



عبد الله الطائى وآفاق الشعر العمانى المعاصر

أ . د . أحمد درويش(*)

تظل شخصية الكاتب والروائى والشاعر عبد الله الطائى (١٩٢٧ – ١٩٧٣ م) واحدة من الشخصيات الجديرة بالاهتمام والدراسة فى مجال الإنتاج الأدبى فى الخليج العربى ، الجناح لشرق للأدب المعاصر ، وفى محاولة إيجاد التلاحم بين النتاج الأدبى فى هذه المنطقة . والنتاج الأدبى فى باقى أرجاء العالم العربى ، وهى محاولة تنطوى فى داخلها على محاولة أخرى سبقتها ومهدت فى منطقة الخليج ذاتها ، ويمكن للدارس فى هذا المجال أن يلمح توسيعا مستمرا لدى عبد الله الطائى للأفق الذى يتحرك فيه ، ويتحرك معه فيه النتاج الأدبى فى عمان من المجال العمانى إلى المجال الخليجى ، ومن المجال الخليجى إلى المجال العربى العام ، دون أن يغفل احكام الذهاب والعودة بين المجالات الثلاثة توثيقا للربط بينها .

ولعل القاء نظرة سريعة على أغلفة الكتب التى طبعت لذلك الكاتب وعناوينها وأماكن طباعتها ، يعطى انطباعا أول عن مجال الحركة والتفكير عنده ، وقد طبع له حتى الآن ستة مؤلفات تتنوع ما بين الرواية والشعر والمقال على النحو التالى :

١ – **ملائكة الجبل الأخضر** : رواية تدور أحداثها فى منطقة الجبل الأخضر بعمان ، وقد كتبت بالبحرين سنة ١٩٥٨ ، وأتمها المؤلف بالكويت سنة ١٩٦٢ ، وطبعت فى بيروت (مطابع الوفاء) سنة ١٩٦٣ ، وأبطالها الرئيسيون يتحركون من القاهرة إلى بغداد والكويت فعمان مرورا بالبحرين وإمارات الخليج .

٢ – **الفجر الزاحف** : ديوان شعر : طبع فى حلب بسوريا (مطبعة الضاد) سنة ١٩٦٦ .

٣ – **وداعا أيها الليل الطويل** : ديوان شعر : طبع فى بيروت سنة ١٩٧٤ .

٤ – **الأدب المعاصر فى الخليج العربى** : دراسات : طبع فى القاهرة (مطبعة الجبلاوى سنة ١٩٧٤ .

(*) استاذ البلاغة والنقد والأدب المقارن المساعد بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة والمعار حاليا إلى جامعة السلطان قابوس – قسم اللغة العربية .

٥ – **الشراع الكبير** : رواية تاريخية عن كفاح الخليج العربى ضد البرتغال فى القرن السادس عشر ، طبعت فى مسقط (مطبعة الألوان) سنة ١٩٨١ .

٦ – **دراسات عن الخليج العربى** : أحاديث اذاعية ، قدمت من اذاعة الكويت (١٩٦٠ – ١٩٧٢) وأضيفت إليها مقالات أخرى ، وطبعت فى مسقط (مطبعة الألوان) سنة ١٩٨٣ .

هذه هى مجمل المؤلفات التى صدرت لعبد الله الطائى – إلى جانب مؤلفات أخرى ما تزال مخطوطة ، تشير إليها أغلفة الكتب المطبوعة وتشتمل هذه المخطوطات على خمسة كتب : ديوان شعر بعنوان « حادى القافلة » ومجموعة قصصية بعنوان « المغلغل » ودراسة بعنوان « شعراء معاصرون » وكتاب بعنوان « تاريخ عمان السياسى » بالإضافة إلى مجموعة مقالات بعنوان « مواقف » وإلى جانب ما يعطيه التنوع والكم فى هذه المؤلفات من دلالة على خصب الإنتاج فى الحياة القصيرة لهذا الكاتب الأديب الشاعر الذى مات فى الخامسة والأربعين ، فإن الدلالة التى يمكن أن تستخلص من عناوين الكتب المطبوعة التى أوردناها ، وأماكن طبعها ، هى دلالة سعة مجال الحركة أمام الطائى ، وربطه للدوائر الثلاث التى أشرنا إليها ، وهى ظاهرة تستحق أن تسجل فى ذاتها فى الأدب العربى فى عمان ، وأن يسجل الدور الريادى لهذا الأديب فيها .

فإذا توقفنا بتفصيل أكبر أمام جانب الشعر فى اهتماماته الأدبية فاننا يمكن أن نجد هذا الاهتمام متمثلا فى زاويتين :

(أ) الطائى دارســا للشعر .
(ب) الطائى شاعــرا .

وفى الزاوية الأولى ، قدم الطائى الكتابين اللذين أشرنا إليهما من قبل وهما « دراسات عن الخليج العربى » و « الأدب المعاصر فى الخليج العربى » والواقع أنهما كانا معا حصادا للنشاط الإعلامى للمؤلف فى منطقة الخليج خلال الخمسينات والستينات سواء فى مجلة « صوت البحرين » فى الزاوية التى كان يكتبها بعنوان « شعراء من جزيرة العرب » أو فى إذاعة الكويت من خلا ِ البرنامج الذى كان يقدمه تحت عنوان « دراسات عن الخليج العربى » ثم توج هذا النشاط الإعلامى بنشاط أكاديمى فى القاهرة عندما دعاه « معهد البحوث والدراسات العربية » سنة ١٩٦٩ لكى يحاضر عن « الأدب المعاصر فى الخليج العربى » ، فكان من حصاد هذا كله أن تجمع هذان الكتابان اللذان أعد أحدهما للطبع فى العام الأخير من حياته ، وطبع الثانى بعد وفاته بنحو عشر سنوات .

وكتاب دراسات عن الخليج العربى « ليس مخصصا للأدب فضلا عن الشعر فهو يضم إلى جانب ذلك دراسات فى التاريخ والاجتماع والسياسة والعمران والنشاط الاقتصادى فى الخليج ومع ذلك فانه خصص قسما طيبا منه للشعراء المعاصرين فى الخليج ، فعرف بستة عشر منهم ينتمون إلى البحرين والشارقة ودبى وقطر وعمان ، لكن هذا العدد سوف يتضاعف ، ويتداخل مع أعداد أخرى للشعراء فى كتاب « **الأدب المعاصر فى الخليج العربى** » الذى يقفه مؤلفه كما يظهر من عنوانه على الأدب وهو مصطلح ينصرف معظمه فى هذه الفترة وهذه المنطقة إلى الشعر ، وفى هذا الصدد فإن مجموع ما يقدم من دراسات عن شعراء الخليج فى الكتابين معا يبلغ أربعا وستين دراسة موجزة – إذا استثنينا الدراسات التى وردت عن الشعراء الستة عشر مكررة فى الكتابين ، وهذه الدراسات تتوزع على أرجاء منطقة الخليج على النحو التالى :

الكويت	٢٦	شاعرا
البحرين	١٣	شاعرا
عمان	١١	شاعرا
الامارات	١١	شاعرا
قطر	٣	شعراء

ومن خلال هذا الرصد الأول نجد أنفسنا أمام أول موسوعة – فيما أعلم – يتم اعدادها حول شعراء الخليج ، وقد جرى اعدادها كما أشرنا خلال الخمسينات والستينات ، واكتملت فى أوائل السبعينات لتصدر فى كتابى الطائى اللذين يحلانه مكانا مرموقا فى الكتابة عن الشعر المعاصر فى منطقة الخليج العربى .

وإذا كان الكتابان السابقان قد أظهرا الطائى منغمسا فى الحياة الأدبية الخليجية ، فإن هذا الكتاب يظهره منغمسا فى الحياة الأدبية العربية العامة ، متابعا لأحداثها رابطا بينها ، يقول الطائى فى مقدمة حديثه عن الشاعر العراقى محمد رضا الشبيبى : « للثلث الأخير من عام ١٩٦٥ مرارة فى نفوس الأدباء والمتأدبين فقد كانت هذه الفترة من ذلك العام كالمنجل يحصد الغلة والريح تهوى بالثمار ، ففيها فقدنا عددا من الأدباء ... فقدنا الشاعر محمد رضا الشبيبى والناقد المعروف الأستاذ أنور المعداوى والشاعر كامل الشناوى والشاعر محمد على اليعقوبى وفى الحجاز فقدنا الأديب الشيخ عبد الله المزروع ، الذى كان يحتفظ بالتراث الأدبى لأدباء الخليج العربى ، كما فقدنا من عمان شاعرها هلال بن بدر البوسعيدى .. وفقدنا

أيضا الأديب أحمد الألفى عطية الذى تعرف الندوات الأدبية فى مصر مظاهر من علمه وأدبه[1] .

وهذه الفقرة وحدها دليل كاف على مدى تتبع الطائى لنبض الثقافة العربية الواسع وربطه الوثيق بينها وبين أدباء الخليج العربى وهو فى هذا الاتجاه واحد من أصحاب الريادة دون شك .

على أن ريادة الطائى فى هذا المجال لاتقف عند حد التصنيف والتجميع فحسب وإنما تمتد إلى « أسلوب المعالجة » الذى يمكن أن يوصف بأنه « أسلوب حديث » بالقياس إلى الطريقة التى كانت شائعة فى التأريخ للشعر فى هذه المنطقة والتى مازال بعضها شائعا ، ولاشك أن القنوات التى بث من خلالها الطائى تعريفه بالشعراء ، ساعدت كثيرا فى اختيار القالب الملائم سواء كانت هذه القناة صحيفة سائرة أو موجة إذاعية ، فجاءت تعريفاته بالشعراء رشيقة موجزة خالية من أساليب التكلف والمبالغة والسجع وهى الأساليب التى سادت كما قلت حتى عهد قريب .

وإذا وضعنا فى الحسبان كتابا ثالثا للطائى لم يصدر بعد ، ولكنه أعد للنشر تحت عنوان « شعراء معاصرون » وأتيحت لى فرصة الاطلاع عليه أثناء اعداد هذا البحث فاننا نجد أن الطائى يضيف آفاقا جديدة إلى دوائر اهتمامه ، فيؤرخ لشعراء فى مناطق أخرى من الجزيرة العربية ، ثم يتجاوز ذلك إلى مناطق أخرى فى العالم العربى كمصر وبلاد المغرب فيقدم دراسات موجزة عن بعض شعرائها ، وإذا تجاوزنا دراسات مكررة لشعراء كان قد سبق أن كتب عنهم فى الكتابين السابقين ، فاننا نجد فى كتاب « شعراء معاصرون » أربعا وعشرين دراسة جديدة تتوزع جغرافيا على النحو التالى :

السعودية	٨	شعراء
اليمن	٦	شعراء
العراق	٢	شاعران
فلسطين	١	شاعر
لبنان	١	شاعر
سوريا	٢	شاعران
مصر	١	شاعر
السودان	١	شاعر

(١) شعراء معاصرون : ص ١٥٥ .

ليبيــا	١	شاعــر
تونـــس	١	شاعــر

ويستطيع القارىء أن يتبين الطفرة التى أحدثها الطائى فى هذا المجال إذا قارنا أسلوبه بأسلوب الكتابة فى موسوعة أخرى عن تاريخ الشعر العمانى كتبت فى السنوات الأخيرة ، ونشرت بعد وفاة الطائى بنحو عشر سنوات ، أعنى بها كتاب : « شقائق النعمان ، على سموط الجمان ، فى أسماء شعراء عمان تأليف فضيلة الشيخ الفقيه الأديب محمد بن راشد بن عزيز الخصيبى »[(١)] .

وهو كتاب من ثلاثة أجزاء يعرّف بشعراء عمان فى كل العصور ويقسمهم إلى طبقات على طريقة القدماء ، ولا يستثنى من ذلك التقسيم الشعراء المعاصرين ومنهم الشاعر عبد الله الطائى – موضع حديثنا – حيث يدرجه فى الطبقة الثانية من شعراء عمان وهى طبقة « الشعراء الذين لهم المجموعة من الشعر أو بعض القصائد والمقطعات ويقل فيهم من له ديوان »[(٢)] .

وكتاب « شقائق النعمان » يمثل الطريقة السائدة فى التأليف منذ قرون عديدة وهو يقوم أساسا على منظومة كتبها المؤلف ليسلك فيها شعراء عمان فى كل العصور وسماها « سموط الجمان » ثم قام بكتابة شرح للمنظومة سماه « شقائق النعمان » من خلال منهج الطبقات الذى أشرنا إليه ، ومن خلال أسلوب تشف عنه مثل هذه السطور فى الترجمة للشاعر العمانى المعاصر – ابن شيخان – (الذى ترجم له الطائى كما سنرى) يقول صاحب شقائق النعمان :

« ممن قال الشعر من أهل عمان فى القرن الرابع من الهجرة – الشيخ العالم الفصيح أبو نذير شيخ البيان محمد بن شيخان بن خلف بن مانع بن خلفان بن خميس السالمى الرشاق الشاعر المشهور ابن عم الشيخ العلامة نور الدين السالمى وقد شهر بابن شيخان ... وقد برع فى علم اللسان والكلام ونبغ فى الشعر وتغنى فيه ، وكان ذكيا حافظا للأشعار ، ومطلعا على السير والتاريخ ونشيطا فى علوم الآلة خصوصا فى النحو والبديع ، فلذا نرى شعره محلى بالجناس والتورية ... والخلاصة أن شعره رقيق أنيق جدا ... « يلهج به الأدباء »[(٣)] ، ثم يورد المؤلف بعد ذلك مجموعة مطولة من قصائد الشاعر تستغرق أكثر من عشرين صفحة تتخللها تعليقات بلاغية لا تزيد فى مجملها عن ربع صفحة .

---

(١) طبع الكتاب فى مطبوعات وزارة التراث القومى والثقافة بسلطنة عمان سنة ١٩٨٤ م .

(٢) انظر : شقائق النعمان جـ١ ص ٢٨٣ وما بعدها .

(٣) المرجع السابق : ١ : ١٨٩ .

فى مقابل هذا الأسلوب نجد أسلوب الطائى فى التناول ، ولنأخذ منه جانبا من حديثه عن ابن شيخان :

« ابن شيخان شاعر عاش فى عمان الداخلية فقبس لوصفه من جمال طبيعتها المجتمعة بالحدائق الغناء والمياه الجارية والمناظر الصافية ، وقبس أيضا من تاريخها الذى امتلأ فى عهده بالمعارك ، فكان فى الجانب الأول نغما موسيقيا ينقل ما يراه فى عذوبة جرس وحسن تصوير ، وفى الجانب الثانى مصورا ماهرا (يقول) فيصدق ويصور فيجيد ... وابن شيخان له مكانته فى أدب بلاده وله أنصاره الذين يجادلون فى اعتباره أول شاعر عمان فى العصر الحديث ، ولكن الرجل تميز بشعره الجيد فى الغزل والحكم ، وهذان الجانبان من شأنهما أن يجعلا الشاعر سلس الأسلوب قريب المعنى واضح اللفظ حسن الوقع ومن هنا جاء سبب انتشار شعره وتعدد أنصاره »[1] وهو يضيف فى مكان آخر عند حديثه عن ابن شيخان : « يختلف الأدباء بينه وبين أبى مسلم[2] كل يفضل هذا على ذاك ، ولكنهما على كل حال لم يختلفا كجرير والفرزدق ، وربما تشابها من هذه الوجهة فى طريقة الشعر لكن أبا مسلم ينحت من صخر وابن شيخان يغرف من بحر »[3] .

إن الفرق الواضح بين الخصيبى والطائى فى حديثهما عن ابن شيخان هو الفرق بين القدم والحداثة (دون أن يكونا فى ذلك أدنى قدر من الانتقاص من أولهما) فالطائى يحاول أن يلتفت إلى تأثير الطبيعة ، وتأثير الأحداث ، وتأثير الموضوع الشعرى على طريقة التعبير ، ويستفيد فى الوقت نفسه من فكرة الموازنة التقليدية ، ويقترب من لغة القارىء الحديث التى يألفها فى الصحيفة اليومية والإذاعة المسموعة أو المرئية ، وهو من خلال ذلك كله يقترب من لغة التأليف الحديث التى عرفها الأدب العربى فى مصر والشام منذ أوائل هذا القرن ، على حين تظل طريقة الخصيبى ولغته قريبة مما كان يشيع فى القرن الثامن عشر وما قبله ، ولقد نجح الطائى من خلال ذلك أن يقرب الأدب الخليجى من القارىء العربى بل ومن القارىء الخليجى الحديث نفسه الذى لم تعد تشده اللغة التقليدية والمعالجة القديمة ومن ثم كان — ولا يزال — فى حاجة إلى مزيد من المعرفة بشعرائه وأدبائه من خلال تقديمهم له بمنهج معاصر ولغة معاصرة ، وكتابات الطائى خطوة هامة فى هذا الاتجاه على مستوى التعريف الإعلامى والتقديم العام وهو مستوى يمهد لخطوة الدراسات النقدية المتأنية والمفصلة لبعض شعراء

---

(١) دراسات عن الخليج العربى ، ص ٢٦٥ ، ٢٦٩ .

(٢) لعله يقصد بأبى مسلم ناصربن سالم بن عديم الرواحى المتوفى سنة ١٩٢٠ ، انظر كتاب شعراء معاصرون للطائى (تحت الطبع) ص ٢٩ حيث نجد دراسة أخرى يتضح فيها الربط بين الاسم واللقب على نحو أكثر وضوحا .

(٣) الأدب المعاصر فى الخليج العربى : ص ١٦٩ .

الخليج أو بعض اتجاهاته أو للحركة الشعرية فى بلد من بلدانه ، ولاشك أن انتشار الجامعات فى الخليج يقدم مزيدا من الفرص لمثل هذه الدراسات .

الطائى شاعرا :

لم يتوقف اهتمام الطائى بالشعر عند التعريف بشعراء عصره ، وإنما امتد إلى المساهمة فى الإنتاج الشعرى للعصر – بل ربما كانت كتابة الشعر هى الأصل التى دفعت الطائى فيما بعد إلى الاهتمام بالشعر ، ولعل ذلك يتضح من تاريخ كتابة بعض قصائده ، فهو فى الواحد والعشرين من عمره سنة ١٩٤٨ يكتب مرثية للشيخ أحمد بن هلال الرواحى العبسى[1] يقول فيها :

كيف ألقاه بعد ذلك قـبرا	ضم دنيا من النـدى والتسامى
كيف ألقاه بعد ذلك صمتـا	حوله وحشـة من الأجـرام
ما لذكراه إن بـدت خلت أنـى	فاقـد عالما ملىء الزحـام
بالنـدى بالفخـار بالخلق الجـمّ	وبـالخير والأمـور العظـام

وهى أبيات تشهد له على الأقل بسلامة الأداة فى هذه المرحلة المبكرة ، ويحسن التوجه نحو الشعر وهو توجه لازمه طول حياته ، ومع أن الطائى فى مقدمة ديوانه الأول « الفجر الزاحف » الذى صدر سنة ١٩٦٦ يظهر توجسا من قدرته على العطاء المتميز فى مجال الشعر حيث يقول : « لقد بدا لى السؤال الذى طرحته على قلمى وهو يكتب الشعر : ترى هل لديك من جديد فتضيفه إلى الكتاب الكبير ؟ هل تستطيع أن تأتى بالأحسن أو على الأقل أن تجارى السائرين فيه ؟ وكان الجواب ابتسامة خفيفة ، واستعراضا لفحول الشعراء فى مختلف العصور ، واطراقا بالتريث فى عهد النشأة ، ومن هنا كان تعليل انكفائى على نفسى فى الشعر ، وتفرغى للكتابة النثرية »[2] .

مع هذا التوجس الذى قد يعزى إلى القلق الطبيعى لدى الشعراء ، فان الطائى لم يفارق الشعر أو لم يفارقه الشعر حتى اللحظات الأخيرة من حياته ، ونحن نجد فى ديوانه الثانى :

---

(١) ديوان الفجر الزاحف ص ٥٨ (حلب : مطبعة الضاد سنة ١٩٦٦) ويضم الديوان الثانى « وداعا أيها الليل الطويل » قصيدة تنتمى كذلك إلى سنة ١٩٤٨ وهى قصيدته التى وجهها إلى المؤتمر الإسلامى فى كراتشى ص ٨٧ ، وهناك قصيدة « وداعا » تسبق القصيدتين وقد كتبت فى كراتشى سنة ١٩٤٧ بعنوان « حنين » موجهة إلى زوجة الشاعر (ص ٩) .

(٢) مقدمة ديوان الفجر الزاحف ص : ٣ .

« وداعا أيها الليل الطويل » قصيدة يعود تاريخها إلى الأسبوع الأخير من حياة الشاعر ويبدو أنه كان قد شرع فى كتابتها وعاجلته المنية فلم يتمها ومن ثم حملت عنوانا مزدوجا هو « النفق » « قصيدة لم تتم » وشَفَّتْ عن أن الشعر كان هو الملجأ الأخير الذى كان يلجأ إليه الشاعر فيودعه زفرته حين يضيق به الأفق :

ياشعر ، يا وجـدان ، يا أوزان فنى يا أفـــق
ما النفـع من خواطـرى أرسلهـا مع النجـوم تنطلق
ما النفـع من جواهرى أنثرها كواكبـا على الشفق
وها أنا تحيط بى سحابة أكاد من دجاهـا أختنق[1]
كأنها موكلة بى بابها مثل السجـون منغلـق

فالمرحلة الزمنية إذن فى إنتاج الشعر صاحبت الشاعر من البداية إلى النهاية وقد طبع من نتاج هذه المرحلة حتى الآن ديوانان هما « الفجر الزاحف » سنة ١٩٦٦ و « وداعا أيها الليل الطويل » سنة ١٩٧٤ ، وهنالك ديوان آخر لم يطبع وهو « حادى القافلة » وسوف نحاول أن نقف أمام كل واحد من الديوانين المطبوعين :

أولا : الفجر الزاحف :

يتكون هذا الديوان من ست وعشرين قصيدة تضمها خمس وثمانون صفحة من القطع المتوسط ، ويتقدمها اهداء[2] ومقدمة موجزة بقلم الشاعر ، وقصائد الديوان كتبت بين سنة ١٩٤٨ أو ١٩٦٦ ، وهى فترة عاش الشاعر معظمها مغتربا عن وطنه الأم عمان ومتنقلا فى بقاع مختلفة من العالم العربى والإسلامى بغداد ، والقاهرة ، والكويت ، وباكستان ، وأبو ظبى ، والبحرين ، ومن ثم فقد عكست قصائد الديوان الغربة والحنين إلى الوطن من ناحية ، وعكست كذلك المساهمة فى قضايا العالم العربى الوطنية خلال الخمسينات والستينات من ناحية أخرى . ولنستمع إلى هذا المقطع الذى يعبر عن حنين جارف إلى الوطن الأم :

أبدا على عينـى وملء فـؤادى ... تبدو رؤاهـا رائحـا أو غادى
فكأنمـا هى للفؤاد نجيبـــة ... وكأنهـا للعين نور هـادى
أحيـا على الذكرى فان فارقتها ... أمسى منامى مثل شوك قتـاد
فارقتها جسمـا وعشت خليلهـا ... ذكرا يقـضّ مضاجعـى ووسـادى

(١) فى التفعيلة الخامسة من بيت خلل موسيقى وهو بحاجة إلى « وتد مجموع » لكى يستقيم الوزن ، ومع أن القافية فى المقطوعة موحدة فإن عدد التفعيلات غير متساو ، حيث يبدأ البيت الأول بأربع تفعيلات ثم يختلف العدد بعد ذلك .

(٢) يهدى الشاعر إلى الشاعر أبى مسلم ناصر بن سالم الرواحى ، والطائى يعتبره زعيم الشعراء العمانيين المحدثين .

ليلاى قد طال البعاد فأشفقى — فأنا إلى عهد التواصل صادى
كر الزمان وزلزلت أحداثه — جلدى وأصمت بالفراق فؤادى
الشوق يدعونى إليك مدللا — فأراك طيفا يستفز رقادى
والقلب يغرينى بوصلك ليلة — فأبيت واسمك فى الدجى أسادى

وعلى هذا النحو من مزج الوطن بالحبيبة يتقدم فى بث مشاعر راقية تتوارى من خلالها ليلاه ممزوجة بالأرض والوطن ، فيخلق المقطع الشعرى صورة كلية واستعارة كبرى يتضاعف من خلالها التأثير .

وقد يلجأ الشاعر أحيانا إلى التعبير المباشر الذى يتأجج من خلال المشاعر ويتناسب مع لحظات الثورة العاطفية كما حدث فى قصيدته التى يخاطب فيها « بورسعيد » بعد صمودها فى حرب سنة ١٩٥٦ :

أبورسعيد يا سكنا — لكل مظفر العلم
ويا أرضا بحاضرها — دعت للمجد كل ظمى
لقد ألحقت حاضرنا — بماضى العرب من قدم

وتنساب عنده من خلال الحديث الجمل الشعرية التى تحاول أن تأخذ طابعا تقريريا يقترب من النهج المعروف فى شعر الحكمة التقليدية فى الأدب القديم ويتأثر به ، فى مثل قوله :

إذا عجز الحرّ عما يروم — وعز على قوله موضع
فخير له أن يجوب الفلاة — فلا هو ينظر أو يسمع

وهما بيتان يذكران بيت البحترى :

وإذا ما جفيت كنت حريا — أن أرى أرى غير مصبح حيث أمسى

والشاعر فى بعض مراحل الديوان يحاول اللجوء إلى فن القصة الشعرية نشدانا لمزيد من الاحكام والتلاحم العضوى بين أجزاء القصيدة ، وتأثرا بنهج القصة الشعرية الذى كان يسود فى الشعر العربى عند رواد التجديد خلال النصف الأول من هذا القرن .

ومن القصائد التى ترد فى الديوان على هذا النحو ، قصيدة تدور فى مخيم من مخيمات اللاجئين الفلسطينيين ، ينبعث فيه صوت يدعو إلى اليقظة والتحفز للثأر وترهف « فوز » احدى فتيات المخيم إلى الصوت :

وأرهفت فوز نحو الصوت مسمعها	تقول هذا « وليد » بالندا حادى
بعثت فى النشىء حب الثأر فانتفضت	فيــه مآثـر قواد وأجنــاد
وكان فى قلبه من حبها قبــس	أورى به ثار آمــال وأشواق
ترى يصـــارح فوزا عن صبابتــه	أم يستكين لآلام وارهـــاق
فســار نحو أبيها خاطبا فإذا	بالشيخ يعلن عن ترحيبه الأبدى
وليد أنت مثال النشء فى خلق	وأنت رائدهم فى وثبة بغـدِ

وتتقدم القصة لكى تمزج الوطنية بالحب ولكى يجعل المحبان هدفهما الأسمى الانتقام من الأعداء ، وأن يكون ذلك أفضل مهر يتقدم به الفدائى العاشق .

وعلى هذا النحو من المزج بين الوسائل الفنية المختلفة تتقدم قصائد الديوان لكى تعبر عن كثير من قضايا العرب فى هذه الفترة التى تزاحمت فيها الأحداث من أمثال أحداث العراق سنة ١٩٥٨ ، وزيارة جميلة بوحريد للكويت سنة ١٩٦٢ ووفاة أمير الكويت سنة ١٩٦٥ ، وبالجملة فان الانطباع الذى يخرج به القارىء من ديوان « الفجر الزاحف » هو أنه أمام شاعر صاحب قضية ، تتغرس جذوره فى أرض عمان وتمتد بعيدا فى تربتها ولكن غصونها وأفرعها تحاول أن تمتد ما وسعها ذلك فى أفق العالم العربى الفسيح وتتجاوب مع نبضات ومشاعر أبنائه .

وداعــا أيها الليل الطويل :

هذا هو الديوان الثانى وقد صدر سنة ١٩٧٤ بعد وفاة الشاعر ، وهو يتكون من ثمان وعشرين قصيدة يسبقها مقدمة واهداء وتقع فى ١٢٦ صفحة من القطع الصغير . ومع أن الديوان طبع فى فترة متأخرة فى منتصف السبعينات ، فان معظم القصائد المؤرخة فيه تعود إلى الستينات ، بل إن بعضها يعود إلى الأربعينات . فهنالك قصيدتان كتبتا فى الفترة التى كان يقيمها الشاعر فى باكستان ، وهى الفترة التى أتاحت له الاتصال باللغة الأردية وترجمته بعض الكتب العربية إليها[1] ، والقصيدتان هما « حنين » سنة ١٩٤٧ وقد كتبها إلى زوجته من كراتشى ، وقصيدة موجهة إلى المؤتمر الإسلامى فى كراتشى سنة ١٩٤٨ ، وهنالك خمس قصائد تنتمى إلى فترة السبعينات وهى الفترة التى عاد فيها الشاعر إلى وطنه بعد غربة استغرقت ثلاثة وعشرين عاما وبدا وكأنه قد تحقق له الكثير مما كان يدعو إليه لوطنه ولم يقدر له أن يعمر فى هذه الفترة أكثر من ثلاث سنوات .

---

(١) انظر : مقدمة وداعا أيها الليل الطويل ص ٤ .

وأول هذه القصائد هى قصيدة « النيل » وقد كتبها فى القاهرة سنة ١٩٧٠ :

ها هو النيل فيه برد لقلبى   فلكم ذقت من لماك مدامه
ماؤه البرد للمشوق وفيه   يلمح المجد والمنى والكرامة
فهو رغم الزمان يبدى ابتساما   واثقا أنه سيطرح ذامه
فتراه على المكاره جلدا   تخذ القرم فى الصعاب حسامه
لم يرعه تخلف فى طريق   فلكم مرت الخطوب أمامه

وكأن الشاعر من وراء هذه الغنائية الرقيقة يعتصم بالنيل وجلده لكى يتزود لرحلة الكفاح التى طالت لديه ، والتى أوشكت أن تعطى ثمارها وفى بعض القصائد فى هذه المرحلة الأخيرة يضع الشاعر سلاحه ليستريح قليلا ويغنى كما يغنى الآخرون ، وهو يرى الخليج لا كما كان يراه دائما من خلال قضية الكفاح التى شغلته طويلا — بركانا ثائرا من الأمواج ، وإنما يراه فى لحظة الصفو موجا هادئا ، وغناء رائقا ووجها حسنا :

سألت هل لك فى سهرتنا هذى قصيدة
انظر الليل وقد رصع بالأنجم جيده
وارمق الجو وقد لحن بالصمت نشيده
أفما حرك فى القلب أحاسيس جديده
يا حبيبى ... هاهنا اعزف انشادى ولحنى
فلتسلنى إن عندى من خليجى ألف لحن
ولتصلنى فمن البدر شرابى فلتصلنى
ونجاواى على الشاطىء سحر لك يدنى
آه لو أنا اجتمعنا لقبست السعد منى

وهذه واحدة من القصائد القليلة فى إنتاج الشاعر التى تلجأ إلى الأوزان المجزوءة القصيرة ، وإلى الروح المرحة ، وإلى استخدام معجم تتردد فيها كلمات مثل « اللحن — الانشاد — رصع ، السهرة ، النجوى ، السعد » وتتشكل من خلالها صور تحرك فى القلب أحاسيس جديدة على حد تعبير الشاعر .

لا تكاد القضايا الفنية التى يثيرها الديوان الثانى تخرج فى مجملها عن تلك التى أثارها الديوان الأول ، لأن معظم قصائده كتبت فى مرحلة تداخلت مع المرحلة التى كتبت فيها قصائد الديوان الأول ، باستثناء قصائد السبعينات وأواخر الستينات ، ولكن هناك قصيدتين

فى الديوان تستحقان إشارة خاصة ، إحداهما قصيدة « انفخوا النار » وهى قصيدة يتحرك اطارها الموسيقى على نحو ينسبها إلى شعر التفعيلة الغنى بالقافية :

اقتلوهـــم :

أو لســـتم أوصيـــاء
فـــى الأراضـــى والسمـــاء
لم يدينـــوا بالـــــولاء
انهـــم ليسوا حماة اللقطاء
فهم عـــرب يشنـــون العداء
لهم المـــوت وصهيـــون
له طـــول البقـــــاء

فالتفعيلة هنا « فاعلاتن » تتوزع على أبيات يحدد نهايتها القافية المتحدة وفى هذه الاطار فان عدد التفعيلات يسير على النحو التالى (١ - ٢ - ٢ - ٢ - ٣ - ٣ - ٤) ، ومع أن هذه الظاهرة لا تشيع كثيرا لدى الشاعر فانها تدل على اتجاهه فى المرحلة الأخيرة إلى التفتح على مزيد من التجارب الشكلية فى الشعر واغناء موسيقاه بروافد جديدة .

أما القصيدة الثانية فهى قصيدة « كى يتعلم » وهى قصيدة تنحو فى موضوعها منحى غير شائع فى الشعر التقليدى لمنطقة الخليج ، وهو منحى « أدب الأطفال » والقصيدة تأخذ هذا المنحى من خلال موضوعها ، فهى تتحدث عن « زياد » الطفل الصغير الذى يخرج من عمان فى سن السادسة من عمره لكى يتلقى العلم ، ويظهر جلدا وقدرة على تحمل مشاق الغربة فى سبيل هدفه ، والشاعر حين يوجه الخطاب إلى زياد ، يختار ايقاعا موسيقيا يناسب الموقف ، متمثلا فى بحر المتقارب بايقاعه السريع :

زيـــاد إذا خـــرج الأقربـــون
وجـــاء أبـــوك بصدر حنـــون
يقول بنـــى فدتـــك العيـــون
تريـــث هنـــا اننـــا راجعـــون
فلا تبك بل قـــل بصـــوت المطيـــع
لنصحـــك ياأبى لـــن أضيـــع
سأصـــبر صبر الجـــرىء الجلود
فصـــبرى أبى ماله من حـــدود

وتستمر هذه القصيدة بايقاعها السريع تثبت فى النفس بعد الطفولة كعنصر بشرى هام ، يستلهم الشعر تجاربه ، ويوجه إليه كلماته ، ويعتمد عليه كعنصر فى المستقبل تتفتح أزهاره التى يراها الشعر بخياله من موقعه فى عالم اليوم .

إن شاعرية الطائى متعددة الامكانيات وهو عندما ينظر إليه فى اطار الظروف المكانية والزمانية المحيطة به ، وفى اطار التاريخ العام للشعر العربى فى منطقة الخليج العربى عامة ، وعمان خاصة ، يعد بكل المقاييس رائدا فى مجال اتساع الأفاق أمام الشعر العمانى المعاصر من حيث ارتباطه بالشعر الخليجى والشعر العربى عامة ومن حيث ارتياده مواطن جديدة وعزفه على أنغام لم تكن مألوفة بالنسبة له ، وذوبانه فى الحركة العامة للشعر العربى الحديث .



عمود الشعر
دراسة فى المصطلح النقدى

أ . د . توفيق الفيل[*]

يدور على ألسنة المثقفين فى أيامنا هذه مصطلح حول الشعر العربى فى صورته التى توارثناها ، والتى تناقلتها الأجيال جيلا بعد جيل . ذلك هو مصطلح « الشعر العمودى » وما أحسب كل الذين يطلقون هذا المصطلح يعرفون ما يدل عليه . كما لا أحسب الذين أطلقوا هذا المصطلح أرادوا أن يفرقوا به بين ألوان من القول فقط ، دون أن يحمل هذا نوعا من الانتقاص من الشعر العربى فى صورته المألوفة ، والحط من قيمته ، والترويج للون آخر من الألوان .

ولسنا بصدد مناقشة هؤلاء وأولئك فى نواياهم ، وما ذهبوا إليه ، فقد أردنا أن نتحدث حول مصطلح فنى ليعرف كثير ممن يتحدثون فيه ماذا يقولون . وحتى لا يفجأهم أحد بالسؤال عن كنه هذا المصطلح فيجدون أنفسهم لا يجيدون جوابا ، ولا يفصحون عن معرفة .

وبادىء ذى بدء نقول : إن الذين أطلقوا مصطلح « الشعر العمودى » أرادوا به الشعر الذى يجىء على شطرين متماثلين . وعلى بحر من بحور الشعر المعروفة التى استنبطها الخليل بن أحمد الفراهيدى ، وأكملها الأخفش ببحر أطلق عليه المتدارك ، ومعنى هذا أن الذين يرددون هذا القول يحصرون عمودية الشعر في الوزن وحده ، فالشعر الذى يجىء على هذا البحر ويلتزمه يسمى شعرا تقليديا . أما الشعر الذى ينفض يده من الوزن بهذه الصورة فهو الشعر الحر أو الشعر الحديث .

ومن الأمور التى تلفت النظر ما قام به أحد النقاد المحدثين حين قدم دراسة لها قيمتها من الناحية الفنية ، وقصر « الحداثة » على غير الشعر المألوف ، حتى لنجده يتجاهل عددا من كبار الشعراء — لا في عصره وحده — بل فى كل عصور الأدب . نعم نجده يتجاهل أسماء

(*) أستاذ البلاغة المساعد بقسم اللغة العربية كلية الإنسانيات . جامعة قطر .

محمود حسن إسماعيل ، ومحمد مهدى الجواهرى ، وعمر أبو ريشة وأمثالهم لأنهم لم يكتبوا شعر التفعيلة ، فهم في نظره ليسوا من المحدثين ، أو هم ليسوا من أهل الحداثة .

كما أنه مما يلفت النظر ما يذهب إليه بعض المشتغلين بالأدب، من أن الحداثة لم تعد تتسع لما يسمى « بالشعر الحر » فقد أصبح هذا النوع من الشعر متأخرا لا يساير تطور الفنون ، وأصبحت الحداثة عندهم لما أطلقوا عليه « قصيدة النثر » ، وهكذا لا يكتفى أولئك النفر بالخروج الكامل على ما ألفه العرب ، وسارت عليه أجيالهم ، بل عمدوا إلى قطع الصلة تماما بهذا الفن . وإذا كانت « التفعيلة » هي الصلة الباقية التى تذكرهم بالخليل وبحوره وتفاعيله ، وبالعرب وفنونهم وشعرهم ، فلتذهب هذه التفعيلة إلى الجحيم تحت مسمى الحداثة !

وربما كانت هذه الأقوال تحتاج إلى مناقشة ، لكننا الآن بصدد تجلية الأمر حول مصطلح فتى تعارف عليه الباحثون والنقاد ، وليس من حق طائفة من الناس أيا كانت أغراضها ونواياها أن تفسر الأمر على هواها ، وأن تتصرف فى تراث أمة ، وكأنه ميراث خاص لها تفعل فيه ما تشاء .

ولعل السؤال الذى يطرح نفسه : ما المقصود بعمود الشعر ؟ ومتى ظهر هذا المصطلح في النقد العربى ؟ وما مفهومه وأهم قضاياه ؟ وهل بقيت هذه المفاهيم والقضايا ثابتة لم يلحقها تغيير أو تطور ؟ وبعد هذا كله ما الصلة بين شعر التفعيلة وما يسمى « عمود الشعر » ، أو بعبارة أخرى هل يمكننا أن نقول : إن شعر « التفعيلة » شعر عمودى لأنه يرتبط على نحو من الأنحاء « بعمود الشعر » ، حتى وإن خرج عليه في جوانب أخرى ؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة تجعلنا نعود إلى الوراء كثيرا ، بل وتجعلنا نقدم الجواب عن بعض هذه الأسئلة على غيرها . ونقول : إن أول مرة نلتقى فيها بهذا الاصطلاح النقدى في القرن الرابع الهجرى ، وكانت على يد الناقد الفذ « على بن عبد العزيز الجرجانى » صاحب كتاب « الوساطة بين المتنبى وخصومه » . ولقد وجد القاضي الجرجاني متغيرات أصابت الشعر العربى بعد الاتصال بالحضارات المختلفة ، واتساع ثقافة الشعراء ، وبالتالى اتساع الخيال المبدع لديهم ، وإدخالهم في الشعر أمورا لم تكن مألوفة من قبل ، وهي أمور صدمت العقلية التي ألفت بساطة التعبير والتلقائية فيه ، ومالت إلى ما جاء عفو الخاطر ، ومن خلال البديهة والبعد عن التجويد الفنى ، وإعمال الفكر ، حتى إننا نجد من بين الناس من لا يقبل شعر أبي تمام ، ويقول عنه[1] : « إن كان هذا شعرا فكلام العرب باطل » .

---

(١) الآمدى : الحسن بن بشر : الموازنة بين الطائيين ، ص ٢٠ ، ت السيد صقر . وانظر أيضا : الموشح فى مآخذ العلماء على الشعراء : للمرزبانى : ص ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ت البجاوى .

على أية حال : رصد القاضي الجرجاني بعض المتغيرات التى أصابت الشعر ، وكان من بين الشعراء الذين أسهموا في هذا التعبير « أبو الطيب المتنبى » الذى كان محور الوساطة التي قام بها القاضى الجرجانى .

لقد انقسم الناس حول المتنبي إلى فريقين : فريق يراه الشاعر الحقيق بهذا الاسم ، على نحو ما نجد عند أبي العلاء المعرى ... فقد سما من وجهة نظر هذا الفريق بالفن وبلغ به غاية الإتقان والإحكام ، وحول الحكمة إلى شعر ، بعد أن أضفى عليها جمال الشعر ، وأخرجها من جفاف الفكر إلى حيث خصوبة الخيال ، وجمال العبارة .

وفريق يراه غير جدير بهذا الاسم ، فشعره يتكىء فيه على غيره ، وحكمه مأخوذة من هنا وهناك . وليس له منها ، إلا أقل القليل .. وقد شغل هذا الفريق بالكتابة عن سرقاته وما أخذه من غيره ، على نحو ما فعل الصاحب بن عباد وغيره . ووسط هذا الصراع الذى لا يلتقى فيه فريق بالآخر ويبعد فيه كل منهما عن النصفة والإنصاف يظهر القاضي الجرجانى ليقوم بالوساطة بين المتخاصمين .. لكن هذه الوساطة كانت في الحقيقة أوسع مدى من الوقوف عند أبى الطيب المتنبى . والسبب فى ذلك أن المتنبى لا يعدو أن يكون حلقة من سلسلة متصلة الحلقات تبدأ من تلك الفترة الضاربة فى القدم ، والتي بدأت فيها المحاولات الأولى للشعر ضعيفة وهنانة ، وأخذت تقوى وتستقيم حتى استوت فنا له قيمته على نحو ما وصل إلينا من شعر كبار الشعراء .

لقد اتخذ القاضي الجرجانى من الشاعر محورا للدراسة التي يمكن القول بأنها شملت ما سبقت من شعر الشعراء الآخرين ، ومثل هذه الدراسة كان ضروريا ليستطيع الناقد الكشف عن شاعرية أبي الطيب ، ومدي إجادته فى فنه ، أو إخفاقه فيه ، وهذا كله لابد أن يكون من خلال مقاييس موضوعية يحتكم إليها ، وإن كانت هذه المقاييس سوف تكون متطورة عن المقاييس التي كانت سائدة قبله . ومن هنا وجد القاضى الجرجانى من المهم أن يبين المقاييس التى كان العرب يحتكمون إليها ، ويفضلون بها هذا الشاعر على ذاك ، أو ينزلون بها هذا الشاعر عن غيره من معاصريه . أما تلك المقاييس فهى التى يقول فيها : « وكانت العرب إنما تفاضل بين الشعراء فى الجودة والحسن بشرف المعنى وصحته ، وجزاله اللفظ واستقامته ، وتسلم السبق لمن وصف فأصاب ، وشبه فقارب ، وبده فأغزر ، ولمن كثرت سوائر أمثاله وشوارد أبياته ؛ ولم تكن تعبأ بالتجنيس والمطابقة ، ولا تحفل بالإبداع والاستعارة إذا حصل لها عمود الشعر ، ونظام القريض »[1] .

---

(١) الوساطة بين المتنبى وخصومه ، ص ٣٣ - ٣٤ ، ط ٤ البجاوى .

فمن الواضح أن كلمة « عمود الشعر » تأتى فى ختام هذه العبارة التى أخذناها عن صاحب الوساطة ، وهى من غير شك كانت محصلة آراء النقاد الذين سبقوا القاضى الجرجانى أيا كانت المدرسة الفكرية والفنية التى كان ينتمى إليها هؤلاء النقاد .

وبعد محاولة القاضى الجرجانى التى أشار فيها إلى ما يطلق عليه « عمود الشعر » جاء المرزوقى شارح ديوان الحماسة الذى جمعه أبو تمام ، وفى المقدمة التى كتبها المرزوقى تحدث عن عمود الشعر حديثا مفصلا ، بيّن من خلاله أسسه والمعايير التى يمكن العودة إليها فى الحكم بالتزامه أو البعد عنه .

لقد وجد المرزوقى تحولا فى الصناعة الفنية ، وجنوحا عن أساليب العرب ، ورغبة فى إحداث ألوان طريفة من التعبير ، فأراد أن يميز بين الاتجاهات المختلفة التى تسير على طرق العرب ، وتهتدى بخطى السابقين ، وتشعر بحسنه ، وما يضفيه على الفن الشعرى من الجدة فتعمد إلى تنميته والإكثار منه . يقول المرزوقى : « وإذا كان الأمر على هذا فالواجب أن يتبين ما هو (عمود الشعر) المعروف عند العرب ، ليتميز تليد الصنعة من الطريف ، وقديم نظام القريض من الحديث ، ولتعرف مواطىء أقدام المختارين فيما اختاروه ، ومراسم اقدام المزيفين على ما زيفوه ، ويعلم أيضا فرق ما بين المصنوع والمطبوع ، وفضيلة الأتىّ المسمح على الأبى الصعب ، فنقول وبالله التوفيق : « إنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته وجزالة اللفظ واستقامته ، والإصابة فى الوصف – ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوائر الأمثال ، وشوارد الأبيات – والمقارنة فى التشبيه ، والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن ومناسبة المستعار منه للمستعار له ، ومشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائها للقافية حتى لا منافرة بينهما – فهذه سبعة أبواب هى عمود الشعر ولكل باب منها معيار »[1] .

وحين ننظر فى تلك الأبواب السبعة التى حددها المرزوقى تحديدا دقيقا – بعد أن أفاد مما قام به القاضى الجرجانى – نجد هذه الأبواب منها ما يتعلق بالمعنى وهو الشرف والصحة ، ومنها ما يتعلق باللفظ وهو الجزالة والاستقامة ، ومنها ما يتعلق بهما معا وهو المشاكلة بين اللفظ والمعنى ، ومنها ما يتعلق ببناء الصورة وهو المقاربة فى التشبيه ومناسبة المستعار منه للمستعار له ، ومنها ما يتعلق ببناء القصيدة واختيار الوزن الملائم لها .

وأول المبادىء التى تصادفنا فى عمود الشعر والتى أخذت شكلها النهائى مصطلحات نقدية على يد المرزوقى هو ما أطلق عليه شرف المعنى ، واهتمام نقادنا القدامى بالمعنى وإعلائهم

(١) مقدمة ديوان الحماسة .

من قدره ، وإرجاع حسن الصنعة إليه فى بعض الأحيان – وعند بعض النقاد – يدل على أنهم لم يكونوا يقبلون الشعر الفارغ من المعانى ، أو فارغ المحتوى ، وابن قتيبة يضع الشعر فى مراتب أعلاها ما حسن لفظه ومعناه ، وأدناها ما ساء فيه اللفظ ولم يشتمل على معنى جيد ، والثانى ما حسن فيه المعنى ، وقصر اللفظ عن الوفاء ، أما المرتبة الثالثة فهى التى تعنينا هنا والتى قال عنها إن لفظها حسن ولكن إذا فتشتها لم تجد فيها كثير معنى وقد مثل لهذا النوع من الشعر بقول ابن الطثرية :

ولما قضينا من منى كل حاجـة ومسح بالأركان من هو ماسـح
وشدت على هدب المهـارى ركابنـا ولم يعرف الغادى الذى هو رائح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننـا وسالت بأعناق المطى الأباطـح

وعلى الرغم من أن نظرة ابن قتيبة لم ترق بعض النقاد الذين جاءوا بعده ، ووجدوا هذا الشعر يشتمل على الإيحاء الذى هو لغة الشعر وروحه . فقد وقف ابن قتيبة عند ظاهر المعانى ، وما تفيده الألفاظ ، فلم يقف على ما فى قول الشاعر « كل حاجة » كما لم يقف على جمال المجاز فى قوله « وسالت بأعناق المطى الأباطح » ، وعلى الجملة لم يصل إلى سر الشعر الذى وصل إليه عبد القاهر الجرجانى ، وغيره من النقاد .

وأيا كان الأمر فقد وجدت طائفة من النقاد وجهت عنايتها للمعنى وفضلت الشعر على أساس منه ، أو جعلته واحدا من أسس المفاضلة بين الشعراء ، وقد جعلوا هذا الأساس محصورا فى أمرين هما الشرف والصحة .

أما الشرف ، فليس معناه أن يكون من معانى الخاصة ، فليس يشرف المعنى بأن يكون من معاني الخاصة ، كما لا يتضع بأن يكون من معانى العامة ، كما يقول بشر بن المعتمر فى صحيفته الذائعة فى البلاغة والنقد ، ولعلهم أرادوا بشرف المعنى المبالغة والميل إلى المثالية ، واجتناب الخاص من الصفات ، والتعلق بالعام منها – حتى وإن كان ذلك مخالفا للواقع – فحين يتغزل الشاعر لا يتحدث عن إحساسه على النحو الذى يعايشه ، بل عليه أن يبالغ ، ويصف حال من بلغ به الوجد منتهاه .

والنسيب الذى يتم به الغرض – كما يحدده قدامة بن جعفر – « هو ما كثرت فيه الأدلة على التهالك فى الصبابة ، وتظاهرت فيه الشواهد على إفراط الوجد واللوعة ، وما كان فيه من التصابى والرقة أكثر ما يكون من الخشن والجلادة ، ومن الخشوع والذلة أكثر ما يكون فيه

من الإباء والعزة . وأن يكون جماع الأمر فيه ما ضاد التحافظ والعزيمة ، ووافق الانحلال والرخاوة ، فإذا كان النسيب كذلك فهو المصاب به الغرض »[١] .

ولا يخرج أى من الأغراض عن ذلك ، فإذا وصف الشاعر عليه أن يذكر من الصفات ما يتم به المقال - مهما كان الشيء الموصوف - ومهما كان حظه من هذه الصفات ، فالفرس يجب أن يكون كريما فيه ما فى كرام الخيل من الصفات ، ومن هنا كان فرس علقمة مقدّما على فرس امرىء القيس فى حكومة أم جندب المشهورة ، لأن علقمة لم يزجر فرسه ، ولم يضربه بسوط أو يمره بساق بخلاف امرىء القيس الذى فعل ذلك فى قوله :[٢]

فللسوط ألهـوب وللسـاق درة ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ وللزجر منه وقع أخرج مهـذب

ومدح الرجل يجب أن يكون بما يحسن فى الرجال من الصفات ، وليس بالنظر إلى الصفات الخاصة التى يتصف بها الممدوح ، ولئن كان قد روى عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - أنه امتدح زهيرا ، وقال : إنه لا يمدح الرجل إلا بما فيه ، فإن ذلك ينحو منحى أخلاقيا ينسجم وموقف أمير المؤمنين الذى يحرص على الأخلاق أكثر من أى شيء آخر .

لقد ألقى القاضى الجرجانى الكثير من الأضواء على ما يراد بشرف المعنى ، حيث بين أن المقصود بذلك ليس تناول الفضائل الإنسانية ، والمثل الأخلاقية دون سواها ، فالدين والأخلاق شيء ، والشعر شيء مختلف عنهما ، وله قوانينه التى يحتكم إليها فى حسنه أو قبحه ، يقول القاضى الجرجانى : « فلو كانت الديانة عارا على الشعر ، وكان سوء الاعتقاد سببا لتأخر الشاعر ، لوجب أن يمحى اسم أبى نواس من الدواوين ، ويحذف ذكره إذا عدت الطبقات ، ولكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية ومن تشهد الأمة عليه بالكفر ، ولوجب أن يكون كعب بن زهير وابن الزعبرى وأضرابهما ممن تناول رسول الله - ﷺ - وعاب من أصحابه ، بكما خرسا ، وبكاء مفحمين ، ولكن الأمرين متباينان والدين بمعزل عن الشعر »[٣] .

وأما صحة المعنى : فكانوا يريدون بها ألا يقع المنشىء فى خطأ مّا .. سواء كان هذا الخطأ تاريخيا على نحو ما وقع من زهير فى قوله :

فتنتج لكم غلمـان أشـأم كلهـم ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ كأحمر عاد ، ثم تنتج فتفطـم

---

(١) نقد الشعر ، ص ١٣٤ ، ط ١ .

(٢) الأغانى ، ص ٧ : ٢٥١ - ٢٥٢ - الشعر والشعراء ص ٢١٨ ، ٢١٩ .

(٣) الوساطة ، ص ٦٤ .

لأن الصواب أنهم أحمر ثمـــود .

ويعد من الخطأ أيضا مخالفة العرف السائد – وقد جعلوا من الخطأ قول البحترى :

نصرت لها الشوق اللجوج بأدمـع　　　تلاحقن فى أعقـاب وصل تصرمـا

فقد جرت عادتهم على أن الدموع تشفى من الشوق ولا تقويه أو تزيد منه .

ومن الخطأ فى المعنى ما جاء مثل قول امرىء القيس فى وصف الخيل :

وأركـب فى الـــروع خيفانـــة　　　كسا وجههـــا سعف منتشـــر

فالشعر الذى يغطى وجه الخيل يعد من العيوب فيها ، أى أن هذا الفرس لا يعد من الجياد ، وفى رأيى أن الشاعر يبالغ فى شجاعته ، وعدم اهتمامه بالمخاطر ، فهو لا يركب جياد الخيل عند الشدة ، بل يركب الخيل المعيبة ، ويغطى على عيبها كمال شجاعته وقوته .

ويذكر القاضى الجرجانى أمثلة لما أخطأ فيه قدامى الشعراء[1] ، لكن هذه الأمثلة تأتى أحيانا عن عدم إلمام الشاعر بصفات الموضوع الذى يتناوله ، أو عدم معرفته لأحواله كأن يصف الضفادع بأنها تخاف الماء ، أو يطلق على الجمل صفة الناقة ، أو يزعم خروج اللؤلؤ من النهر ، وهو لا يخرج من غير الملح .

وفيما يتعلق باللفظ : وضعوا له مبدأين أيضا : الأول أطلقوا عليه الجزالة ، والثانى الاستقامة ، والجزالة تتحقق عندهم إذا بعد اللفظ عن الحوشية وارتفع عن السقوط ، وجعلوا عياره : أن تفهمه العامة إذا سمعته لكنها لا تستعمله فى محاوراتها ، وهم يعنون بالعامة عامة المثقفين ، ويمثلون لهذا النوع بقول الحطيئة :

يسوسون أحلاما بعيدا أناتهــا　　　وإن غضبوا كان الحفيظة والجد
أقلوا عليهم لا أبا لأبيكـــم　　　من اللوم أو سدوا المكان الذى سدوا
أولئك قوم إن بنوا أحسنوا البنى　　　وإن عاهدوا أوفوا وإن عقدوا شدوا

لكن مبدأ الجزالة هذا غير ثابت ، فاللفظ الجزل فى عصر من العصور قد يكون غريبا فى غيره[2] ، بل قد يهمل هذا اللفظ ولا يستعمل ، أو يكتسب من الدلالات الاجتماعية والإيحاءات ما يجعله غير مقبول فى الاستعمال ، لكنه من جهة أخرى قد يتاح لمثل هذا اللفظ

---

(١) الوساطة ، ص ١٠ وما بعدها .

(٢) يرى الدكتور غنيمى هلال أن هذا المقياس يعطى للألفاظ نوعا من النبل الطبقى ؛ وفيه اغفال لموقع اللفظ من جملة . النقد الأدبى الحديث ط ٤ ، ص ١٦٨ – ١٦٩ .

من الأدباء من يوطىء له الأسلوب ، ويزيل عنه الغرابة ويجعله مأنوسا ، ولعلنا ندرك ذلك من لفظ « الأخدع » الذى لاحظ النقاد عدم مجيئه حسنا إلا فى موضع واحد ، هو أبيات الصمة بن عبد الله التى يقول فيها :

حننت إلى ريـا ونفسـك باعدت ... مزارك من ريا وشعباكـا معـا
فما حسن أن تأتى الأمر طائعـا ... وتجزع أن داعى الصبابة أسمعـا
قفـا ودعا نجدا ومن حل بالحمى ... وقل لنجد عندنا أن يودعـا
وليست عشيـات الحمى برواجـع ... إليك ولكن خل عينيك تدمعـا
بكت عينى اليسرى فلما زجرتهـا ... عن الجهل بعد الحلم أسبلتا معا

إلى أن يقول :

تلفت نحو الحى حتى وجدتنى ... وجعت من الإصغاء ليتا واخدعـا

كما أن سقوط اللفظ وشيوع استعماله لا يمنع من بلاغته وحسنه إذا تهيأ له الأديب الذى ينتشله من وهدة السقوط ويرتفع به إلى مستوى العبارة الأدبية . وقد يكون فى اتخاذ مثل ذلك الشرط ما يتنافى مع بعض الاتجاهات المعاصرة فى الأدب التى تدعو إلى الواقعية فى اللغة . وهى فى سبيل ذلك تدعو إلى استخدام اللغة العادية – حتى ولو كانت عامية – لأنها تنسجم مع واقع من يتحدث بها ، وأيا كان الأمر فنحن لا نناقش هذه المبادىء بل نلقى الأضواء عليها لنرى ما التزم به الشعراء القدامى ، وما خرجوا عليه ، بل لنرى ما أصاب هذه المبادىء من تطور فى القديم والحديث على السواء .

أما الشق الثانى الذى يتعلق باللفظ فقد أطلق عليه « استقامة اللفظ » ، وهذه الاستقامة ينظر فيها إلى اللفظ من حيث جرسه ودلالته ، وتجانسه مع أقرانه حين الضم ، أو عند النظم كما يعبر عبد القاهر .

ولعل الشروط التى وضعوها للفصاحة فى الألفاظ – مفردة ومركبة – تكشف عن ذلك فقد اشترطوا فى الألفاظ الانسجام والتجانس فى الأصوات وسهولة المخرج فى الحروف واعتدال الكلمة ، وأن تكون مؤدية للمعنى المراد منها ، فلا تستخدم على نحو يجافى وضعها اللغوى وعلى هذا عدوا من غير الفصيح تلك المقابلة التى جاء بها البحترى بين البكر والأيم وقالوا إن الأيم قد تكون بكرا[1] وذلك فى قوله :

---

(١) عالجنا قضية الفصاحة باسهاب فى بحث لنا عنوانه « الفصاحة – مفهومها ، ثم تتحقق قيمها الجمالية » ، حوليات كلية الآداب – جامعة الكويت .

تشق عليه الريح كل عشيــة   جيوب الغمــام بين بكر وأيــم

أما الألفاظ التى فقدت التجانس فعلى نحو ما نجد فى قول مسلم بن الوليد :

فاذهب كما ذهبت غوادى مزنــة   يثنى عليها السهل والأوعــار

فقد قالوا : كان الأولى أن يقول : السهل والوعر : أو السهول والأوعار .

ولم يقف النقاد القدامى « بعمود الشعر » عند كل من اللفظ والمعنى بمعزل عن الآخر ، فلا يوجد معنى دون وجود لفظ يشير إليه ويدل عليه ، كما لا يوجد لفظ لا يعبر عن معنى أيا كان هذا المعنى ولهذا عادوا إلى هذين الشقين ونظروا إليهما معا ، وقالوا إن عمود الشعر لا يستقيم ما لم يتم الائتلاف بين اللفظ والمعنى . وكانت هذه النقطة جديرة بالنظر من النقاد لأنها تنظر إلى هذين العنصرين دون تمييز بينهما ، فهى لا تبحث أى العنصرين أفضل من الآخر ومن ثم ينظر إلى الفن من ناحيته ، بل ترى كلا منهما يكمل الآخر .

وقد وجد النقاد أن كل معنى له لفظ يليق به ، وهو أحق بالتعبير عنه ، وذلك ما نجده فى صحيفة بشر بن المعتمر الذى يرى أنه من حق المعنى الشريف أن يكون له اللفظ الشريف ، وقد سبقت الإشارة إلى المراد بالشرف ، كما أن القاضى الجرجانى يرى أن أنواع الشعر كلها لا تجرى مجرى واحدا . فلكل منها مذهب وطريق ، ولهذا يرى : « أن تقسم الألفاظ على رتب المعانى ، فلا يكون غزلك كافتخارك ، ولا مديحك كوعيدك ، ولا هجاؤك كاستبطائك ، ولا هزلك بمنزلة جدك ، ولا تعريضك مثل تصريحك ؛ بل ترتب كلا مرتبته ، وتوفيه حقه ، فلتطف إذا تغزلت ، وتفخم إذا افتخرت ، وتتصرف للمديح تصرف مواقعه ؛ فإن المدح بالشجاعة والبأس يتميز عن المدح باللباقة والظّرف ، ووصف الحرب والسلاح ليس كوصف المجلس والمدام ؛ فلكل واحد من الأمرين نهج هو أملك به ، وطريق لا يشاركه الآخر فيه »[1] والقاضي الجرجانى لا يخص الشعر بهذا القول بل يطلب تحققه في الكتابة أيضا .

ويجعل قدامة بن جعفر[2] ائتلاف اللفظ مع المعنى في حسن اختيار القالب الذى يعبر به ، ففى بعض الأحيان يعبر بلفظ مساو للمعنى لا يزيد عليه ، وقد أطلق على ذلك « المساواة » ومثل لها بقول زهير :

---

(١) الوساطة ، ص ٢٤ .

(٢) نقد الشعر ، ص ١٥٣ ، ١٥٩ .

ومهما يكن عند امرىء من خليقة   وإن خالها تخفى على الناس تعلم

وقول طرفـــة :

لعمرك إن الموت ما أخطأ الفتى   لكالطول المرخى وثنياه فى اليد
ستبدى لك الأيام ما كنت جاهلا   ويأتيك بالأخبار من لم تزود

كما يجعل من ائتلاف اللفظ مع المعنى ما أطلق عليه « الإشارة » ويقصد بها التعبير عن المعنى الكثير باللفظ القليل ، أو أن يتخذ من الألفاظ ما يوحى بالمعانى . فهو يقول : « الإشارة : أن يكون اللفظ القليل مشتملا على معان كثيرة بإيماء إليها ، أو لمحة تدل عليها ، كما قال بعضهم وقد وصفت البلاغة : بأنها لمحة دالة » .

وقد مثل لهذا النوع بقول الشاعر :

هاج ذا القلب من تذكر جمـل   ما يهيج المتيّم المحزونــــا

فقد أشار الشاعر بقوله : « ما يهيج المتيم المحزونا » إلى معان كثيرة »[1] .

ويجعل قدامة من ائتلاف اللفظ والمعنى مجيئه مصورا عن طريق كل من « الكناية » والتمثيل وهو لا يطلق على الكناية هذا المصطلح بل يسميها الارداف ، ويرى أن من ائتلاف اللفظ والمعنى « أن يريد الشاعر دلالة على معنى من المعانى فلا يأتى باللفظ الدال على ذلك المعنى ، بل بلفظ يدل على معنى هو ردفه وتابع له ، فإذا دلّ على التابع أبان عن المتبوع بمنزلة قول عمر بن أبى ربيعة :

بعيدة مهوى القرط إما لنوفل   أبوهـا وإما عبد شمس فهاشـم

ومثله قول امرىء القيس :

وتضحى فتيت المسك فوق فراشهـا   نؤوم الضحى لم تنتطق عن تفضل

وأما التمثيل فقد قال : « إن الشاعر يريد إشارة إلى معنى ، فيضع كلاما يدل على معنى آخر ، وذلك المعنى الآخر والكلام ينبئان عما أراد أن يشير إليه . مثال ذلك قول الرماح ابن ميادة :

ألم تك فى يمنى يديك جعلتنى   فلا تجعلنّى بعدها فى شمالكا
ولو أننى أذنبت ما كنت هالكا   على خصلة من صالحات فعالكـا

---

(١) نقد الشعر ، ص ٥٥ .

فبدلا من أن يعبر بطريقة مباشرة عن مراده الذى يتمثل فى كونه يريد ألا يبعده عنه ويتجنبه بعد أن كان قريبا منه ، ومجتبى له – بدلا من ذلك – عبر بما يجرى مجرى المثل وهو قوله :

ألم تك فى يمنى يديك جعلتنى   فلا تجعلنّى بعدها فى شمالكـا

وللكلام حين يساق من خلال المثل ، أو يعقب به وقع لا يكون له إذا جاء على غير ذلك ، وقد أفاض عبد القاهر الجرجانى القول فى هذا[1] .

ومن هذا القبيل قول الشاعر :

راح القطين من الأوطان أو بكروا   وصدقوا من نهار الأمس ما ذكروا
قالوا لنـا ، وعرفنا بعد بينهم   قولا فما وردوا عنه وما صدروا

فقد كان يكفى الشاعر أن يقول إنهم تحدثوا بكلام لم يتجاوزوه ، لكنه لم يكن له من الوقع والتأثير ما كان لقوله : « فما وردوا عنه وما صدروا » .

والأساس الثالث مما أطلق عليه عمود الشعر هو الإصابة فى الوصف ، وعنوا بهذا أن تكون الصفات التى يذكرها الشاعر للشىء الموصوف مما يخصه من الصفات فلا يطلق عليه صفة تطلق على سواه ، ولعل ذلك واضح منذ العصر الجاهلى حين سمع طرفة المتلمس يقول :

وقد أتناسى الهم عند ادكـاره   بناج عليه الصيعريـة مكـدم

فأطلق عبارته الذائعة : « استنوق الجمل » ، أى صار الجمل ناقة لأن الصيعرية صفة تطلق على الناقة .

ومثل هذه المؤاخذة التى جاءت عن طرفة نجدها عند غيره ، فمن غير المسموح به وصف الشىء بما ليس له من جهة ، أو وصفه بصفة لم يرد عن العرب وصفه بها ، وفى هذا الجانب قصور كبير دفع الشعراء إلى التقليد والدوران فى فلك سابقيهم وعلى الجملة تطلب النقاد فى عمود الشعر أن تكون صفات الشىء الموصوف مما يكون ألصق به من جهة ، ومن جهة أخرى يجب أن تؤدى هذه الصفات إلى توضيح الموصوف والكشف عنه وتمثيله ، يقول قدامة بن جعفر ، « الوصف إنما هو ذكر الشىء كما فيه من الأحوال والهيئات ، ولما كان أكثر وصف الشعراء إنما يقع على الأشياء المركبة من ضروب المعانى كان أحسنهم من أتى فى شعره

(١) أسرار البلاغة ، ص ١٠٨ وما بعدها .

بأكثر المعانى التى الموصوف مركب منها ، ثم أظهرها فيه وأولاها حتى يحكيه بشعره ، ويمثله للحس بنعته »[1] . فمن ذلك قول أحد الشعراء يصف حَيَّهُ بالنباهة والاشتهار ، وأنهم فى ذلك أشهر من حَيٍّ غيرهم :

فنحن الثريا وَعَيُّوقُهَا ونحن السماكين والمرزم
وأنتم كواكبُ مجهولةٌ ترى فى السماء ولا تُعْلَمُ

ومن هذه الوصف الكاشف عن المراد ، المعبر عنه قول عبد الرحمن بن عبد الله ، المعروف بالْقَس يصف غناء سلامة وما يكون له من أثر على السامعين ، حيث ينصتون له ، ويسكنون لما يتميز به هذا الغناء من الحسن ، وما يحدثه فيهم من الضرب .

إذا ما عجّ مزهرها إليها وعاجت نحوه أُذُنٌ كِرامُ
فأصْغوا نحوها الأسماعَ حتى كأنهم – وما ناموا – نيام

ولعل جانبا كبيرا من جمال هذا التصوير ، وما فيه من الخلابة يكمن فى تلك الجملة الاعتراضية التى تأتى بين اسم كأن وخبرها – كأنهم – وما ناموا – ينام ، فوجود الجملة الاعتراضية ضرورى لدفع ما قد يتوهم من أنهم سئموا الصوت فناموا .

أما الباب الرابع والخامس من عمود الشعر فهما ما يتعلق بتصوير المعانى الجزئية فى الشعر إذ هما يخصان التشبيه والاستعارة .

وفيما يتعلق بالتشبيه اشترطوا فى عمود الشعر أن يتم التقريب بين المشبه والمشبه به بحيث يدنيهما من حالة الاتحاد .

والتشبيه لا يكون إلا بين أشياء متفقة فى جهات ومختلفة فى أخرى ، فلا يتم بين الأمور المتشابهة من كل الجهات ، ولا المختلفة من كل الجهات ، والحسن من التشبيه ما كان بين أمرين اشتراكهما فى الصفات أكثر من انفادهما »[2] . وقد مثلوا لهذا بقول يزيد بن عوف العليمى الذى شبه صوت رجل يجرع اللبن بصوت المطر ينزل على خباء من أدم ، وقد أحسن الشاعر اختيار عناصره لأن الأصوات تختلف باختلاف الأجسام التى تأتى الأصوات من احتكاكها ولعل دقة الملاحظة والتقاط أطراف التشبيه من أمور متباعدة هو الذى ضمن له هذا الحسن .

---

(١) نقد الشعر ، ص ١٣٠ ، ١٣١
(٢) نقد الشعر ، ص ١٢٩

ولعبد القاهر الجرجانى فى التقريب بين الأمور المتباعدة فى التشبيه نظرات جمالية كما نجده يفضل التشبيه الذى يحتاج إلى الفطنة لما فيه من دقة النظر ، « فما شرفت صنعة ولا ذكر بالفضيلة عما ، إلا لأنهما يحتاجان من دقة الفكر ولطف النظر ، ونفاذ الخاطر إلى ما لا يحتاج إليه غيرهما » وذلك لا يأتى إلا فى الأمور المختلفة التى تحقق الصنعة فيها اتفاقا . فأنت : « إذا استقريت التشبيهات وجدت التباعد بين الشيئين كلما كان أشد كانت إلى النفوس أعجب – وكانت النفوس لها أطرب ، ومكان الاستظراف ، والمثير للدفين من الارتياح ، والمتألف للنافر من المسرة ، والمؤلف لأطراف البهجة – أنك ترى الشيئين مثلين متباينين ، ومؤتلفين مختلفين ، وترى الصورة الواحدة فى السماء والأرض ، وفى خلقة الإنسان وخلال الروض »[1] .

وللتقريب بين المشبه والمشبه به ، أو إيجاد المقاربة فى التشبيه طرق عمد إليها الشعراء وحاولوا من خلالها أن يحققوا ذلك الأساس من عمود الشعر ، وقد تناولناها فى مكان آخر[2] .

أما الاستعارة : فقد اشترطوا المناسبة بين المستعار منه ، والمستعار له ، فلا يحسن التبادل بين ألفاظ لا توجد مناسبة بين معانيها . ولعل السبب فى ذلك أن المجاز بصفة عامة ومن بينه الاستعارة انحراف باللفظ عن مدلوله الذى تعارف عليه أهل اللغة ، فهم قد تعارفوا أن لفظ « الظبية » يشير إلى هذا الجنس من الحيوان ، وحين تنقل اللفظ لنعبر به عن امرأة لابد أن يكون بين المعنى المنقول منه والمعنى المنقول إليه صلة مّا تسمح بنقل اللفظ ، ولابد من وجود ما يمنع هذا اللفظ من أن يعبر عن معناه الأصلى . وإيجاد هذه المناسبة أو اكتشافها من الأمور التى يتفاوت فيها الشعراء ، وبخاصة إذا كانت هذه المناسبة بين أمور متباعدة . فملاك الاستعارة عند القاضى الجرجانى ، تقريب الشبه ، ومناسبة المستعار له للمستعار منه ، وامتزاج اللفظ بالمعنى ، حتى لا توجد منافرة بينهما ، ولا يتبين فى أحدهما إعراض عن الآخر[3] ، كما أن الاستعارة تصح عنده وتحسن على وجه من المناسبة وطرف من الشبه والمقاربة[4] ، ولقد كانت الاستعارة من الأمور التى دعت النقاد إلى وضع الضوابط فى الاستعمار ، ذلك لأن بعض الشعراء قد وقف على ما تضفيه على الكلام من قوة ، فأكثر منها إلى الحد الذى أضر بالصناعة الفنية ، أو لنقل إنه جعلها ثقيلة على المتلقى ، وأجهده فى إدراك ما ترمى إليه .

---

(١) أسرار البلاغة ، ص ١٢٣ .
(٢) فنون التصوير البيانى ، ص ١٢٨ ، ١٦٠ وما بعدها .
(٣) الوساطة ، ص ٤١ .
(٤) الوساطة ، ص ٤٢٩ .

ولما كانت الاستعارة تعتمد التشبيه وتقوم عليه ، وفيها يتم التوحيد بين المشبه والمشبه به فإن مما يتوقف عليه قبول الاستعارة أن يسبقها ما أطلق عليه المقاربة فى التشبيه وأن يكون الوجه الذى يتم على أساس نقل اللفظ المستعار إلى المستعار له واضحا . ولهذا نجد عبد القاهر الجرجانى يبين أن الاستعارة لا تصلح فى كل صور التشبيه ، إذ يوجد من بين هذه الصور ما لا تصلح فيه الاستعارة . فمن بين الصور ما يكون مبناه على التشبيه فإذا حاولنا فيه المبالغة ، وإخراجه إلى الاستعارة لم يتم لنا هذا ، فلا يمكننا أن نقوم بهذا النقل فى قوله تعالى : ﴿ **إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء** ﴾ فنقول فيها مثلا إنما الحياة الدنيا ماء أنزلناه من السماء ، أو الماء ينزل من السماء ، وذلك كلام لا وجه له .

كما لا يمكننا إغفال التشبيه وتحويله إلى صورة استعارية فى قول الشاعر :

فإنك كالليل الذى هو مدركى   وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

ذلك لأن حذف كاف التشبيه ، يخرج إلى غير المعنى المراد : « إنك تجد الاسم فى الكثير وقد يوضع موضعا فى التشبيه بالكاف لو حاولت أن تخرجه من ذلك الموضع بعينه إلى حد الاستعارة والمبالغة ، وجعل هذا ذاك لم ينقد إليك ، كالنكرة التى هى (ماء) فى الآية وفى الآى الآخر نحو قوله تعالى : ﴿ **أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورد وبرق** ﴾ فلا يصح القول : هو صيب دون إضمار أداة التشبيه لأن الموضع الذى تعبر عنه الآية لا يصح أن يجعلوا فيه صيبا »[1] .

وحين نحاول الكشف عن سبب الرد فى الاستعارات التى لم يقبلها النقاد القدامى أو سبب القبول فى الاستعارات التى قبلوها واستحسنوا مجيئها . سنجد سبب الرد افتقاد الصلة الواضحة بين المستعار منه والمستعار إليه . فكلمة « عين » تستعار فى موضعين : تحسن فى أحدهما وتقبح فى الآخر ، أو هكذا يراها ابن سنان الخفاجى ، فهى فى بيت ابن نباتة :

حتى إذا بهر الأباطح والربـــا   نظرت إليــك بأعين النـــوار

تقع حسنة مقبولة ، لكنها فى بيت أبى تمام الذى يقول فيه :

قرت بِقَرَّانَ عينُ الدِّينِ وانتشرت   بالأشترين عيونُ الشِّرْكِ فاصطلحا

تأتى غير مقبولة ، أو كما يقول عنها ابن سنان : « وقرة عين الدين ، وانتشار عين الشرك من أقبح الاستعارات ، لعدم الوجه الذى لأجله جعل للدين والشرك عيونا »[2] ،

---

(١) أسرار البلاغة ، ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

(٢) سر الفصاحة ، ص ١٤٠ – ١٤١ .

والآمدى يرى[1] ضرورة أن تكون اللفظة المستعارة لائقة بما استعيرت له ، فالعرب : « إنما استعارت المعنى لما ليس له إذا كان يقاربه أو يناسبه أو يشبهه فى بعض أحواله ، أو كان سببا من أسبابه ، فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشىء الذى استعيرت له ، وملائمة لمعناه نحو قول امرىء القيس :

فقلت له لما تمطى بصلبــه وأردف أعجــازا وناء بكلكــل

وعلى الرغم مما فى كلام الآمدى من الخلط بين الاستعارة والمجاز المرسل ، إلا أنه يشترط فى نقل اللفظ من معناه إلى معنى آخر وجود صلة بين المعنى المنقول منه والمعنى المنقول إليه ، والاستعارة والمجاز المرسل يستويان فى هذا الأمر ، وإن كانت العلاقة فى الاستعارة هى المشابهة وفى المجاز المرسل غير ذلك .

وعبد القاهر الجرجانى يزيد هذه النقطة وضوحا حين يبين أن الشبه إذا كان وصفا معروفا فى الشىء ، قد جرى العرف على أن يشبه من أجله به ، وتعورف كونه أصلا فيه يقاس عليه كالنور والحسن فى الشمس ، أو الاشتهار والظهور ، وأنها لا تخفى فيها أيضا . وكالطيب فى المسك ، والحلاوة فى العسل ، والمرارة فى الصاب ، والشجاعة فى الأسد ، والفيض فى البحر والغيث ، والمضاء فى السيف ... الخ ، فاستعارة الاسم للشىء على معنى ذلك الشبه تأتى سهلة منقادة ، وتقع مألوفة معتادة : وذلك أن هذه الأوصاف من هذه الأسماء قد تعورف كونها أصولا فيها ، وأنها أخص ما توجد بها ، فكل أحد يعلم أن أخص المنيرات بالنور « الشمس » فإذا أطلقت ودلت الحال على التشبيه لم يخف المراد »[2] .

وتجدر الإشارة إلى أن وضوح الشبه وحده لا يكفى لقبول الاستعارة عند عبد القاهر فمن الضرورى عنده تهيئة الكلام بقبولها ، وإلقاء الأضواء الكاشفة عليها ، أو بعبارة أخرى لابد أن تنسجم الاستعارة مع المحيط الذى ترد فيه ، وتتناغم معه ، وتشترك معه فى التعبير عن الموقف .

وعبد القاهر يحدثنا فى غير موضع عن أهمية النظم فى قبول الاستعارة والمجاز العقلى بقول : « وأنت تحتاج فى الأمر الأكثر إلى أن تمهد لها ، وتقدم وتؤخر ما يعلم به أنك مستعير ومشبه ، ويفتح طريق المجاز إلى الكلمة ، ثم يمثل لذلك بما اتبعه الشاعر فى قوله :

وصاعقة من نصله ينكفى بهــا على أرؤس الأعداء خمس سحــائب

---

(١) الموازنة ، ص ٢٦٦ .
(٢) أسرار البلاغة ، ص ٢٣٠ - ٢٣١ .

فحين أراد استعارة السحائب للأصابع ، مهد الكلام لذلك ، « ولم يأت بها دفعة ولم يرمها إليك بغتة ، بل ذكر ما ينبىء عنها ، ويستدل به عليها ، فذكر أن هناك صاعقة ، وقال : من نصله ، فبين أن تلك الصاعقة من نصل سيفه . ثم قال : أرؤس الأعداء ، ثم قال : خمس ، فذكر الخمس التى هى عدد أنامل اليد ، فبان من مجموع الأمر غرضه »[1] . وقد يطول بنا المقام إذا تتبعنا كل ما جاء عن عبد القاهر فى هذا الصدد ، لكننا نشير إلى أنه – كدأبه – يسوق الأمثلة التى تبين غرضه ، وتوضح مراده .

الباب السادس من عمود الشعر يتعلق ببناء القصيدة ، أو ما أطلق عليه القاضى الجرجانى نظام القريض .

وقد يكون من قبيل التزيد الحديث عن بناء القصيدة أو عن النظام الذى أثر عن القدماء فهو يبدأ بالوقوف على الأطلال والبكاء عليها ، ثم يتلو ذلك النسيب ، ثم وصف الرحلة فالمدح ، وقد كان ذلك فى قصيدة المديح وحدها .

وقد حاول القدماء والمحدثون التعليل لهذا النظام الذى التزمه الشعراء إلى أن خرج عليه أبو نواس فى بعض قصائده ، وقد تناولنا ذلك بالتفصيل فى غير هذا الموضع[2] .

أما الباب السابع الذى أشار إليه النقاد فى عمود الشعر ، فهو اختيار الوزن المناسب ، وقد عبروا عنه بقولهم على تخير من لذيذ الوزن . وهذه العبارة عامة لم يشر فيها النقاد إلى وزن يمكن أن يكون مناسبا لهذا الغرض من أغراض الشعر أو ذاك .

لقد كانت هذه الأبواب السبعة أو الأسس مبادىء يحتكم إليها فى الشعر عامة . وإن كان لكل غرض أسسه التى ينفرد بها ، التى يرجع إليها فى الحكم عليه .

وبعد أن بسطنا القول فى **مبادىء عمود الشعر** كما وردت عن نقادنا القدامى نحاول الإجابة عن السؤال الذى سبق . وهو **إلى أى مدى التزم الشعراء بمبادىء عمود الشعر** ؟

ويمكن أن نجيب عن هذا السؤال بالقول بأن مبادىء عمود الشعر لم تسلم من الخروج عليها فى كل الأزمنة ، ومن معظم الشعراء الذين يعتد بهم ، وإن اختلفت درجة مخالفة بعضهم عن البعض الآخر .

فأبو نواس حاول أن يهدم ما يطلق عليه بناء القصيدة ، وحمل حملة عنيفة على أولئك الشعراء الذين يتمسكون بالوقوف على الأطلال ، وهم لم يروا طللا ، وقد كان أبو نواس

(١) دلائل الإعجاز ، ص ١٣٢ – ١٣٣ .
(٢) من قضايا النقد والبلاغة ، ص ١٥٠ وما بعدها .

فى واقع الأمر يحارب الازدواجية والتقليد اللذين عمد إليهما بعض الشعراء ، ويظهر ذلك فى قوله :

صفة الطلول بلاغة القَدْم فاجعل صفاتك لابنة الكرم
تصف الطلول على السماع بها أفذو العيان كأنت فى الحكم
وإذا وصف الشىء متبعا لم تخل من خطأ ومن وهم

وأيا كان مقدار التزامه بما دعا إليه وتمسكه به فقد خرج من هذا الجانب خروجا واضحا ، كما أنه خرج عن عمود الشعر فى نواح أخرى من بينها الإغراق فى الصور المجازية ، وعدم التماس وجه الشبه القريب فى قوله :

بح صوت المال مما منك يشكو ويصيح

وإذا كان النقاد قد أخذوا على هذا الإغراق والبعد فإن فى صوره التى أبدعها فى الخمر ما يدل على تغير واضح فى طبيعة الخيال عنده .

ومن قبل أبى نواس كانت ملامح التغيير تعصف بقوة بتلك الأسس التى حاول الشعراء التزامها ، ولعل صنيع عمر بن أبى ربيعة[1] وبشار بن برد ومطيع بن إياس وغيرهم ما يؤكد ذلك .

ومن بعد أبى نواس كان الخروج الواضح عند مسلم بن الوليد ، حتى دفع ذلك إلى القول بأن مسلم بن الوليد أول من أفسد الشعر ، وإذا كان خروج أبى نواس بارزا فيما أطلق عليه بناء القصيدة ، فإن خروج مسلم بن الوليد كان فى تعمده الأخذ بالمحسنات ، والإكثار منها على خلاف ما كان يتم عند سابقيه الذين كانوا يتركون أنفسهم للطبع ، وتأتى هذه المحسنات فى شعرهم دون قصد ومن ثم لا يظهر لها تأثير سلبى على المعنى .

لقد وجد القدماء للشعر الذى يبعد عن الصنعة ، وما يترتب عليها من استكراه الألفاظ والمعانى تأثيرا فى نفوسهم ليس لغيره . وقد ضرب القاضى الجرجانى أمثلة كثيرة ومنوعة على ذلك[2] ، لكن على الرغم من ذلك كان المذهب الآخذ بالصنعة الفنية ينمو ، وتتجه الصنعة فيه وجهات مختلفة عند بعض الشعراء حتى أسلمت قيادها لشاعر كبير هو أبو تمام حبيب بن أوس الطائى . وكانت النقلة التى أحدثها فى الشعر كبيرة جعلت النقاد يذهبون فى صنيعه مذاهب شتى ، فبعضهم يحبذ عمله ويشيد به ، ويقدمه على أساس منه ،

---

(١) بحث للكاتب بعنوان : قراءة ثانية فى شعر عمر بن أبى ربيعة ، مجلة البيان ، الكويت .
(٢) الوساطة ، ص ٢٥ وما بعدها .

وبعضهم يرى فيه إفسادا للشعر ، ونقضا لطريق العرب . وقد وازنوا بينه وبين شاعر آخر – زعموا – أنه لم يفارق عمود الشعر هو أبو عبادة البحترى .

ولعل أول ما أشار إلى التزام البحترى بأصول عمود الشعر وخروج أبى تمام عليها ، وأظهر بذلك ما بين الشاعرين من التفاوت فى المذهب الذى يبعدهما عن أن يكونا طبقة ، أو أن يقرن أحدهما بالآخر . لعل أول من فعل ذلك – صراحة – ونص عليه هو الآمدى الحسن بن بشر صاحب الموازنة .

لقد وجد من يتعصب لأبى تمام ، وهم أهل المعانى ، كما وجد من يتعصب للبحترى وهم الكتاب والأعراب والشعراء المطبوعون وأهل البلاغة . وقد استند كل فريق على أمور فى تقديم صاحبه ، إلا أن فريقا من الناس قد جعلهما طبقة واحدة ، ولم يتفق الآمدى معهم لاختلاف المذهب كما أشرنا ، يقول : « وإن كان كثير من الناس قد جعلهما طبقة ، وذهب إلى المساواة بينهما . وإنهما لمختلفان ، لأن البحترى أعرابى الشعر مطبوع ، وعلى مذهب الأوائل ، وما فارق عمود الشعر المعروف ، وكان يتجنب التعقيد ، ومستكره الألفاظ ، ووحشى الكلام ، فهو بأن يقاس بأشجع السلمى ، ومنصور النمرى ، وأبى يعقوب المكفوف (الخريمى) وأمثالهم من المطبوعين ، أولى .

ولأن أبا تمام شديد التكلف ، صاحب صنعة ، ويستكره الألفاظ والمعانى ، وشعره لا يشبه أشعار الأوائل ، ولا على طريقتهم ، لما فيه من الاستعارات البعيدة والمعانى المولدة ، فهو بأن يكون فى حيز مسلم بن الوليد ومن حذا حذوه – أحق وأشبه »[1] .

وعلى الرغم مما نجد فى عبارات الآمدى من تحديد لبعض النواحى التى خرج فيها أبو تمام على ما يسمى « عمود الشعر » . فإن فيها تعميما أوقع الباحثين فى لبس . ذلك لأن الآمدى لم يحدد مذهب الأوائل الذى أشار إلى خروج الشاعر عليه ، والتزام البحترى به . كما أن مفهوم الطبع عنده يختلف عن مفهوم الطبع عند غيره من النقاد ، فهو عنده مقابل للصنعة الفنية وعند بعض النقاد يعنى الموهبة . يقول القاضى الجرجانى : « أنا أقول – أيدك الله – إن الشعر علم من علوم العرب يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء ، ثم تكون الدربة مادة له ، وقوة لكل واحد من أسبابه ، فمن اجتمعت له هذه الخصال فهو المحسن المبرز ؛ وبقدر نصيبه منها تكون مرتبته من الإحسان »[2] .

---

(١) الموازنة ، جـ١ ، ص ٤ ، ٥ .

(٢) الوساطة ، ص ١٥ .

ويبدو أن الآمدى ومن سلك طريقه من الذين يجعلون الطبع مرادفا للبديهة والارتجال والتلقائية لا يزالون تحت سيطرة ما كان يعرف فى النقد اليونانى وبخاصة عند أفلاطون بالإلهام ، أو عند العرب بشياطين الشعراء أولئك الذين كانوا يقولون من خلالهم والذين يعبر عنهم الشاعر العربى القديم بقوله :

إنى وإن كنت صغير السـن ... وكان فى العين نُبُوٌّ عَنِّى
فإن شيطانى أميرُ الجِـنِّ ... يذهبُ بى فى الشِّعْرِ كلَّ فَنِّ

ولكن ما نراه لا يتفق وما ذهب إليه الآمدى ففى شعر البحترى شىء غير قليل من الصنعة الفنية ، وفى شعر الشعراء الذين سبقوه من الجاهليين والإسلاميين شىء غير قليل من الصنعة أيضا ، فالشعر عند العرب – صناعة ككل الصناعات – تلك عبارتهم .

ويذهب الدكتور شوقى ضيف إلى أن تقسيم الشعر العربى إلى قسمين : مصنوع ومطبوع لا يجد له سندا من النصوص فى الشعر العربى ذاته – حتى الجاهلى منه – « وأقدم آثار الشعر ونماذجه لا تؤيد هذا التقسيم الذى لا يتفق وطبيعة الشعر العربى وحقائقه ، فكله شعره مصنوع فيه أثر الكلفة والصنعة »[1] .

وإذا كنا نتفق مع هذه الرؤية فإننا نضيف إليها ما نراه من اختلاف جهة الصنعة ودرجتها وهذا القول لا يقف عند عصر من العصور دون غيره . فقد يوجد فى وقت من الأوقات من هو على شاكلة « عبيد الشعر » ومن يقتصد فى صنعته . ويبدو أن أبا تمام والبحترى كانا يمثلان هذين الاتجاهين : المغالى فى الصنعة والمقتصد فيها . وربما ذهب بعض النقاد إلى ما هو أبعد مدى من ذلك وسوى بين الشاعرين على نحو ما نجد عند ابن رشيق القيروانى فقد جاء فى معرض حديثه عما يحسن فى الصنعة وما يقبح ، أن الصنعة إذا جاءت فى بيت أو بيتين مَلُحَتْ ، لأنها حينئذ تدل على جودة شعر الرجل ، وصدق حسه ، وصفاء خاطره ، أما إذا كثرت فإنها تصبح عيبا ؛ إذ تشير إلى التكلف « وليس يتجه البتة أن يأتى من الشاعر قصيدة كلها أو أكثرها متصنع من غير قصد ، كالذى يأتى من أشعار حبيب والبحترى وغيرهما ، وقد كانا يطلبان الصنعة ويولعان بها »[2] وليس الخلاف بينهما إلا فى درجة الأخذ ، وإحكام الصنعة حتى لا تكاد تظهر عند البحترى ، والاعتساف وأخذ المسائل عن بعد ، واختيار الألفاظ التى تملأ السمع عند أبى تمام[3] .

---

(١) الفن ومذاهبه فى الشعر العربى ، ص ١٩ – ٢٠ .
(٢) العمدة ، جـ١ ، ص ١٣٠ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

ويرى هذا الرأى غير واحد من النقاد المحدثين[١] وقد عالجنا هذه القضية ووضحنا ما طرأ على الشعر العباسى من تغير ، وما أحدث شعراؤه من التجديد ، ومن بينهم – بطبيعة الحال – أبو عبادة البحترى . ومن خلال ما سبق نستطيع القول بأن الشعراء لم يلتزموا عمود الشعر فى كل جوانبه ، وأنهم خرجوا عليه ، لقد كان عمود الشعر هذا مجرد قواعد وأسس استنبطها النقاد من شعر السابقين ، وبخاصة شعراء ما قبل الإسلام ، وكان الآمدى بعبارته التى أشرنا إليها قد جعل البحترى ملتزما به . وقد بينا أن الأمر بخلاف ذلك .

ولعل أبرز تجاوز لأسس عمود الشعر عند أبى تمام ومن بعده عند من الشعراء كان فيما يتعلق باستخدام المجاز ، حيث لم يكن يلتمس قريب الصلة فى تبادل الألفاظ ، كما كان يعمد إلى تصوير المعنويات ويوغل فى تشخيصها على نحو يجهد الذهن للكشف عما وراءها ، وقد تابعه فى ذلك أبو الطيب المتنبى . فأبو تمام يجعل للدهر أخدعا ، كما يجعل له حواشى ترق ، والمتنبى يجعل للبيض واليلب قلوبا كما يجعل للدهر فؤادا . وهذا كله يعد خروجا من الشاعرين على عمود الشعر يؤاخذان من النقاد عليه . لكن تجدر الإشارة إلى ما رآه بعض النقاد من أن خروج الشاعرين ومن لف لفهما كان له نظير فى الشعر القديم على نحو قول أبى رميلة :

هم ساعد الدهر الذى يتقى بـــه   وما خير كف لا تنوء بساعد

وقول الكميت :

ولما رأيت الدهر يقلب ظهره   على بطنه فعل الممعّك بالرمل

وشاتم الدهر العبقى :

ولما رأيت الدهر وعرا سبيله   وأبدى لنا ظهرا أجب مسمعا
ومعرفة حصاء غير مفاضة   عليه ولونا ذا عثانين أجدعا
وجبهة قرد كالشراك ضئيلة   وصعّر خديه وأنفا مجدعـــا

وسبب العيب فى تصوير أبى تمام وأبى الطيب المتنبى ليس تشخيص المعنويات والايغال فى صور المجاز . بل السبب فى ذلك عدم توطئة الأسلوب وإعداده بحيث يتقبل هذا التحول بالأسلوب[٢] .

---

(١) الدكتور شوق ضيف ، الفن ومذاهبه فى الشعر العربى ، ص ١٩٢ . والدكتور عبد القادر القط ، إلى طه حسين فى عيد ميلاده ، ص ٤١٩ . وانظر القيم الفنية المستحدثة فى الشعر العباسى ، لكاتب هذا البحث ، وقد عرض فيه للتجديد والصنعة واتجاهاتها فى الشعر العباسى وعند كبار شعرائه .

(٢) الوساطة ، ص ٤٢٩ .

وإذا كنا قد أشرنا إلى تجاوز عمود الشعر فيما يتلعق بأسس التصوير ، فإن العصر العباسى قد شهد تجاوزات أخرى لعمود الشعر فيما يتعلق بلغة الشعر تلك التى مالت إلى الدماثة والسهولة ، وبعدت عن الغرابة والحزونة . فاللغة السهلة البعيدة عن الغرابة هى لغة العصر ، والتعلق بغيرها يضر بالشعر . وقد كان ذلك أحد ما نعى على أبى تمام .

والقاضى الجرجانى يحدثنا عما أصاب اللغة بوجه عام نتيجة انتشار الإسلام واختلاط العرب بغيرهم ، وانتقالهم من البداوة بما يلزمها من الخشونة والجفاء فى كل شىء إلى الحضارة وما يترتب عليها من رقة فى الطباع ، ودماثة فى الخطاب ، ورق فى القول .

لقد تخلصت العربية – بفعل الحضارة – من كل لفظ غث مستثقل – وأبقت على الألفاظ التى لا ثقل فيها ولا بشاعة ، وأضحت تلك اللغة هى الأثيرة لدى الشعراء وإن لم يقبل هذا علماء اللغة الذين يبحثون عن الألفاظ الغريبة .

يقول القاضى الجرجانى : « فلما ضرب الإسلام بجرانه ، واتسعت ممالك العرب ، وكثرت الحواضر ، ونزعت البوادى إلى القرى ، وفشا التأدب والتظرف اختار الناس من الكلام ألينه وأسهله ، وعمدوا إلى كل شىء ذى أسماء كثيرة فاختاروا أحسنها سمعا ، وألطفها من القلب موقعا ، وما للعرب فيه لغات فاقتصروا على أسلسها وأشرفها »[1] .

لقد كان على الشعراء أن يستخدموا لغة عصرهم ، وكثير منهم قد فعل ذلك : « فترققوا ما أمكن ، وكسوا معانيهم ألطف ما سنح من الألفاظ ، فصارت إذا قيست بذلك الكلام الأول يتبين فيها اللين ، فيظن ضعفا ، فإذا أفرد عاد ذلك اللين صفاء ورونقا ، وصار ما تخيلته ضعفا رشاقة ولطفا »[2] .

ويذهب القاضى الجرجانى إلى أبعد من ذلك حين يجد العيب فى غير هذه اللغة ، بل فى تكلف الإغراب وتجاوز لغة العصر ، والخلط بينها وبين لغة العصر التى يهدى إليها الطبع ، وهذا ما فعله أبو تمام ودفع به إلى القبح . لقد تكلف ، ومع التكلف المقت ، وتصنع ، وللنفس عن التصنع نفرة ، وفارق الطبع وفى مفارقة الطبع قلة الحلاوة وذهاب الرونق .

لقد حاول من بين شعراء عصره « الاقتداء بالأوائل فى كثير من الألفاظ فحصل منه على توعر اللفظ فقبح فى غير موضع من شعره »[3] .

---

(١) الوساطة ، ص ١٨ ، ١٩ .

(٢) المرجع السابع ، ص ١٩ .

(٣) الوساطة ، ص ١٩ . وانظر فى هذا الكتاب ض القيم الفنية المستحدثة فى الشعر العباسى منشورات جامعة الكويت ، ص ٣٤٥ وما بعدها .

وآخر ما جاء من أبواب عمود الشعر هي ما يرتبط بموسيقى الشعر ، أو بالوزن والقافية ، ولم نجد فيما جاء عنهم من أقوال ما يشير إلى تخصيص وزن من الأوزان بغرض من الأغراض ، أو يبين أن هذا الوزن أو غيره أليق بهذا الغرض أو ذاك . وربما تركوا للتجربة وحدها إملاء ما تراه ملائما لها من البحور ، لكن قدامة بن جعفر يحدثنا عن ضرورة التآلف بين عناصر الموسيقى فى الشعر والعناصر الآخرى .

فاللفظ يجب أن يأتلف مع الوزن . وهذا الائتلاف يتحقق حين لا يضطر الشاعر من أجل إقامة الوزن إلى نقض بنية الكلم أو الزيادة عليها أو النقصان منها .

والمعنى يأتلف مع الوزن حين يأتى تاما لم ينقص منه الشاعر أو يزيد من أجل إقامة الوزن . « وأن تكون المعانى مواجهة للغرض لم تمتنع عن ذلك وتعدل عنه من أجل إقامة الوزن والطلب لصحته »[1] ولم يتحقق هذا الائتلاف فى قول عروة بن الورد :

فلو أنى شهدت أبا سعـاد غداة غدٍ بمهجتـه يفـوقُ
فديتُ بِنفْسِـهِ نَفْسِـى ومَالِـى وما آلوك إلا ما أطيـقُ

لأنه قلب المعنى إذ مراده أن يقول فديت نفسه بنفسى ومالى .

أما ائتلاف القافية . فأن تكون متعلقة بما يتقدمها وملائمة له ، وليست مجتلبة لمجرد المماثلة للأبيات الأخرى ، ويحسن الشعر إذا أوحى أول البيت بالقافية التى تكمله وتكون تماما له . وقد أطلقوا على ذلك مصطلح « التوشيح » كقول عباس بن مرداس :

هُمُ سَوَّدُوا هجْنـا وكلُّ قَبيلَةٍ يُبَيِّنُ عَنْ أَحْسَابِهَا مَنْ يَسُودُهَا

ويدخل فى هذا النوع من الائتلاف ما أطلقوا عليه « الإيغال » وهو أن يتم المعنى قبل القافية . فيأتى بها الشاعر فيزيد بمعناها فى تجويد ما ذكر كقول امرىء القيس :

كأن عيونَ الوحشِ حول خِبَائِنـا وأرْحُلَنَا الجِزْعُ الذى لَمْ يُثَقَّب

هل التزم الشعراء بمبادىء عمود الشعر ؟

بعد أن بينا تلك الأسس النقدية التى أطلق عليها مصطلح « عمود الشعر » علينا أن نبين مدى التزام الشعراء بهذه الأسس . وهل كانت مبادىء صارمة لا يسمح بالخروج عليها أو تجاوزها ؟

---

(١) نقد الشعر ، ص ١٦٥ – ١٦٦ .

إن مبادىء عمود الشعر – كما سبق القول – لم توجد إشارة إليها قبل القرن الرابع الهجرى . ومن خلال حديث سريع للآمدى فى معرض الموازنة بين أبى تمام والبحترى ، وقد زعم فيها أن البحترى على مذهب الأوائل ولم يفارق عمود الشعر المعروف . وقد ذهبنا إلى القول بأن البحترى كان شاعرا عباسيا . يمثل حضارة لم تكن قائمة قبله ، ويعد نتاجا لهذه الحضارة ، ومن ثم لا يكون على مذهب الأوائل سواء من حيث الموضوعات التى تناولها أو اللغة التى استخدمها ، أو سبل التصوير التى سلكها . صحيح اختلف تناوله وأسلوبه عن أسلوب أبى تمام ولكنه يعد أقرب إلى عصره من أبى تمام فيما يتعلق بالمعجم اللغوى . فقد كان أبو تمام يعتسف ويتكلف الغريب ، ويجافى طبعه الحضرى فى بعض الأوقات فيخلط الألفاظ الجزلة بالسهلة وبذلك يظهر تفاوت فى أسلوبه . وهذا ما نص عليه القاضى الجرجانى[1] وما نجده فى شعره .

وإذا صح ما ذهبنا إليه فيما يتعلق بشعر البحترى ، أمكن القول – باطمئنان – إن عمود الشعر كان الشعراء قد تجاوزه حين وضعت أسسه ، ونص عليها النقاد ، بل ربما ذهبنا إلى أبعد من هذا وقلنا إن الشعراء الذين سبقوا وضع هذا الأسس كانوا يبعدون عنها فى أشعارهم . لكن إذا تتبعنا النواحى التى تجاوز فيها الشعراء مبادىء عمود الشعر سنكون مضطرين إلى إعادة ما سبق لنا البحث فيه من قيم فنية استحدثت فى العصر العباسى ، وقد شمل البحث وقتئذ أهم ما طرأ على الشعر العباسى من تغير بما فى ذلك شعر البحترى[2] .

ولم يتوقف تفاعل الشعر مع متغيرات الحياة عند الشعراء الذين جاءوا بعد ذلك ، فقد تم خروج على مبادىء عمود الشعر فيما يتعلق بالموسيقى حيث ظهرت ألوان من الشعر تتغير القوافى فيها بعد أن كانت القافية تلتزم فى كل القصيدة . لقد وجدت المخمسات والمسدسات ، بما يعنى أن الشعراء لم يلتزموا هذا الجانب من جوانب الموسيقى ، وقد ظل تجديدهم يرتبط بالأصول الأولى .

وبعد هذا كانت المحاولة الكبرى للتنويع الموسيقى فيما أطلق عليه « الموشحات » ، وإذا صح الزعم القائل بأن نشأتها الأولى كانت فى المشرق ، وأن أول من ابتدعها هو الشاعر الناقد عبد الله بن المعتز ، ثم نقلت بعد هذا إلى الأندلس – إذا صح هذا الزعم – تكون حلقات التجديد ، أو لنقل الخروج فى هذا الجانب قد استكملت . وهذا يعنى أن مبادىء عمود الشعر لم تكن بالصرامة والحدة التى ذهب إليها بعض النقاد ، بل كان الشعراء يتجاوزونها ويخرجون عليها .

---

(١) الوساطة ، ص ١٩ – ٢٢ – ٢٣ .

(٢) القيم الفنية المستحدثة فى الشعر العباسى من بشار إلى ابن المعتز .

لقد ذهبنا إلى أن مبادىء عمود الشعر هذه إنما كانت المبادىء التى يفاضل بها السابقون بين الشاعر والشاعر ، وهم لم يكونوا يحفلون بالإبداع ، أو يهتمون بالصنعة الفنية المحكمة على نحو ما فعل الشعراء الذين تحدث عنهم القاضى الجرجانى ، والذين عرفوا أن للشعر لغته الخاصة التى تقوم على التوسع فى الاستخدام ولا يُذْهَبُ فيها مذهب التحقيق والتدقيق .

وعلى هذا يمكننا أن نقول : إنه يمكن لكل فترة عمود الشعر الذى تأخذ به ، والذى تهتدى بمبادئه ، والتى سيخرج الشعراء عليها ليبدأوا التبشير بمبادىء عمود شعر جديد لفترة أخرى تعتمد على ما سبقها من أسس وترتكز عليها ، لكنها تطور وتجدد فيها ليظل الصراع والتفاعل قائمين .

والآن يحق لنا أن نسأل : هل للشعر المعاصر ما يمكن أن يطلق عليه « عمود الشعر » ؟ ، أو بعبارة أخرى هل يوجد من الأسس والقواعد ما يرجع إليه فى الحكم على هذا الشعر ؟ أم أنه لا يعتمد أساسا ، ولا توجد له قاعدة ؟

إن كانت الأولى فسوف نقول إن هذا الشعر عمودى ، بمعنى أنه يعتمد الأسس والقواعد التى استقرت فى عصره ، وسوف تكون هذه الأسس متعلقة بعناصر الشعر . أى ستتعلق باللفظ والمعنى وطرق التصوير ، والموسيقى ، وبناء القصيدة .

وحتى نقف على جلية الأمر نرى ضرورة العودة إى هذه القضية فى بحث مستقل .

* * *

مصادر البحث

١ - **أسرار البلاغة** : عبد القاهر الجرجانى ، ت النجار ، ١٩٧٧ م .
٢ - **الأغانى** : أبو الفرج الأصفهانى ، ٧ دار الشعب .
٣ - **إلى طه حسين فى عيد ميلاده** : د . عبد الرحمن بدوى ، بحث للدكتور عبد القادر القط .
٤ - **دلائل الإعجاز** : عبد القاهر الجرجانى ، ت محمد عبد المنعم خفاجى ، ١٩٦٩ م .
٥ - **ديوان الحماسة** : المقدمة ، أبو تمام : شرح المرزوق .
٦ - **سر الفصاحة** : ابن سنان الخفاجى ، ت عبد المتعال الصعيدى ، ١٩٥٣ م .
٧ - **العمدة فى صناعة الشعر ونقده** : ابن رشيق القيروانى .
٨ - **الفصاحة** : مفهومها وبم تتحق قيمها الجمالية ، حوليات كلية الآداب ، جامعة الكويت ، د . توفيق الفيل ، الرسالة السابعة والعشرون .
٩ - **الفن ومذاهبه فى الشعر العربى** : د . شوق ضيف ، دار المعارف ، مصر .
١٠ - **فنون التصوير البيانى** : د . توفيق الفيل ، ذات السلاسل ، الكويت ، ١٩٨٧ .
١١ - **قراءة فى شعر عمر بن أبى ربيعة** : د . توفيق الفيل ، مجلة البيان ، الكويت .
١٢ - **القيم الفنية المستحدثة فى الشعر العباسى** : د . توفيق الفيل ، منشورات جامعة الكويت .
١٣ - **من قضايا النقد والبلاغة** : د . توفيق الفيل ، مكتبة الشباب ، مصر ، ١٩٨٠ م .
١٤ - **الموشح فى مآخذ العلماء على الشعراء** : المرزبانى : أبو عبد الله محمد بن عمران ، ت البجاوى .
١٥ - **الموازنــة** : بين الطائيين : الحسن بن بشر الآمدى ، ت السيد صقر .
١٦ - **النقد الأدبى الحديث** : د . محمد غنيمى هلال ، الأنجلو ، الطبعة الرابعة .
١٧ - **نقد الشعر** : قدامة بن جعفر ، ت محمد عبد المنعم خفاجى ، ١٩٨٠ م .
١٨ - **الوساطــة** : بين المتنبى وخصومه : القاضى على بن عبد العزيز الجرجانى ، ت أبو الفضل .

قائمـــة الأبحاث
التى صدرت فى الأجزاء السابقة
من سلسلة « دراسات عربية وإسلامية »

الجزء الأول

البحث	المؤلف
● قراءة فى الترجمة العبرية لمعانى القرآن الكريم	د . عبد الرحمن عوف
● من قضايا المنهج فى علم الكلام	د . حسن الشافعى
● المضاربة بمال الوديعة أو القرض فى الفقه الإسلامى	د . أحمـــد يوسف
● مفهوم السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية	أ . د . مصطفى حلمى
● التجربة الأخلاقية عند ابن حزم	د . حامد طاهــر
● دراسة الواقع اللغوى أساسى لحل مشكلات اللغة العربية فى التعليم	أ . د . السعيد بدوى
● فاعلية المعنى التحوى فى بناء الشعر	د . محمد حماسة عبد اللطيف
● الواقعية ما هى ؟ دراسة تطبيقية لقصص المدرسة الحديثة	أ . د . حمدى السكــوت
● قضية التأثير العربى على شعراء التروبادور	د . أحمد درويش

الجزء الثانى

البحث	المؤلف
● مفهوم التطور فى الفكر العربى	د . محفوظ عـــزام
● تحليل ظاهرة الحسد عند المحاسبى	د . حامد طاهــر
● التأمين فى الفكر الفقهى المعاصر	أ . د . محمد بلتاجى
● تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها	د . أحمد طاهر حسنين
● تعدد أوجه الاعراب فى الجملة القرآنية	د . محمد حماسة عبد اللطيف
● تقسيم جديد لتاريخ الأدب العربى	ر . بلاشير - ترجمة د . أحمد درويش
● المرايا الشعرية لدى نازك الملائكة	أ . د . محمد فتوح أحمد
● موقف نقاد الرومانسية من شعر شوقى	أ . د . طه وادى
● قضـية ترجمة الشـعر	أ . د . رجاء جبر

الجزء الثالث

- تأثير الفقه الإسلامى فى القانون الانجليزى — أ . د . محمد عبد الهادى سراج
- ابن باجه وفلسفة الاغتراب — أ . د . محمد إبراهيم الفيومى
- ظاهرة البخل عند الجاحظ — د . حامد طاهــر
- العناصر الفكرية والفنية فى رسالة الغفران — د . جابر قميحــه
- قضية زواج المرأة فى الخليج من خلال الشعر الحديث — د . نورية الرومى
- النقد الجديد وفلسفة العصر — أ . د . عبد الحميد إبراهيم

الجزء الرابع

- القراءات القرآنية : رؤية لغوية معاصرة — أ . د . أحمد مختار عمر
- تجديد الفكر الإسلامى عند محمد إقبال — د . عبد المقصود عبد الغنى
- انتشار الإسلام فى الهند — د . محمد عبد الحميد رفاعى
- بناء مصر الحديث : محاضرة مجهولة لطه حسين — ترجمة د . حامد طاهر
- احتكاك العرب بالسريان وآثاره اللغوية — د . عــلاء القنصـل
- اللغة العربية ودور القواعد فى تعليمهــا — أ . د . محمد حماسة عبد اللطيف
- آثر المبرد فى النحو العبرى — د . سلــوى ناظــم
- نظرية النظم عند عبد القاهــر — د . أحمــد درويش

الجزء الخامس

- عقوبة السجن فى الشريعة الإسلامية — أ . د . محمد عبد الهادى سراج
- الوثائق الإسلاميـــة — د . عبد التواب شرف الدين
- حركة التأليف فى العالم العربى المعاصر — د . حامد طاهــر
- حركة الروى فى القصيدة العربية — أ . د . محمد حماسة عبد اللطيف
- الأصوات وأثرها فى المعجم العربى — د . رفعت الفرنوانى
- الثروة اللغوية العربية — انطون شال – ترجمة د . سعيد بحيرى
- نظرية الاكتمال اللغوى عند العرب — أ . د . أحمد طاهر حسنين
- منهج شوقى ضيف فى الدراسات الأدبية — أ . د . يوسف نوفل
- قراءة القصة القصيرة — د . حسن البنداوى

الجزء السادس

- صراع مع الطبيعة أو صراع مع الفن — أ . د . محمود الربيعى
- العنصر المهمل فى حركة التجديد الشعرى — أ . د . عبد الحكيم حسان
- استدعاء الشخصيات التراثية الهندية فى منظومة جاويد نامه — أ . د . محمد السعيد جمال الدين
- التحليل النصى للقصيدة : نموذج من الشعر القديم — أ . د . محمد حماسة عبد اللطيف
- الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث — أ . د . حامد طاهــر
- الوظائف اللغوية للزوائد فى النحو العربى — د . محمد صلاح الدين بكر
- قضية تأويل القرآن بين الغزالى ومعاصريه — د . محمود سلامة
- حديث عيسى بن هشام — د . عصـــام بهى
- العلمانية والمنظور الإيمانى — د . عبد الرزاق قسوم
- تكوين النص الشعرى عند حازم القرطاجنى — د . حسن البندارى

الجزء السابع

- اعداد الداعية المفتى — أ . د . حسن الشافعى
- المنهج الإسلامى فى التنمية — أ . د . يوسف إبراهيم
- احياء الفلسفة الإسلامية بين مصطفى عبد الرازق ومحمد اقبال — أ . د . حامد طاهــر
- العلاقات الإسلامية البيزنطية — أ . د . علية الجنزورى
- حركات التجديد الدينية ودورها فى نشر الحضارة الإسلامية فى غرب افريقيا — أ . د . عبد الله عبد الرازق
- الإنتاج الفكرى وحق المؤلف — أ . د . شعبان خليفة
- محاولات التيسير فى النحو العربى (القسم الأول) — أ . د . صلاح رواى
- الثنائية فى الفكر البلاغى — أ . د . محمد عبد المطلب
- نظرية الأخذ الفنى عند حازم القرطاجنى — د . حسن البندارى

الجزء الثامن

رقم الايداع بدار الكتب : ٨٩/٦٣٥٣
مطبعة العمرانيه للأوفست
ت : ٥٣٧٥٥٠